شرح تجرید عقائد

(جلد اول)

علاء الدین بن محمد القوشجی

۱۸۸۳

کلام (عربی - ۹۴)

هذا شرح تجريد العقائد

للإمام الهمام الفاضل العلام المحقق الطوسي قدس سره القدسي للعالم اللبيب والفاضل الأريب الشهير بالقوشجي

بسم الله الرحمن الرحيم

خير الكلام حمد الله الملك العلام بما أبدع العالم على أحسن نسق ونظام خلق الأرضين والسموات
العلى بقدرته القاهرة وجعل الأمر يتنزل بينهن بحكمته الباهرة وفضل العالمين على الغافلين وهداهم
سبيل الرشاد وكرمهم طريق النجاة في معرفة المبدأ والمعاد ثم الصلاة على رسوله الذي أظهر الشرائع
النبوية بالحجج القاطعة وأبان النواميس الإلهية بالبراهين الساطعة وعلى آله وأصحابه الذين خصوا
بالتجريد والتفريد عن الشكوك والشبه في أسرار الإيمان والتوحيد **وبعد** فإن أسبغ
الأيادي وأفضل النعم وأنفس الجواهر المودعة في بني آدم هو العلم الذي من تحلى به فقد فاز بالقدح المعلى
وبلغ المقصد الأقصى ونسيم الذروة العليا فإنه من جلائل الصفات الألوهية وخواص سمات الربوبية
وهو للإنسان أفضل الذخائر والسعادات وأكمل الفضائل والكمالات وكيف لا وقد ورد في فضائله
ومناقب أهله آيات محكمات وأحاديث متواترات وعلم الكلام الذي هو أساس الشرائع والأحكام ومبنى
قواعد عقائد الإسلام أجل العلوم وأتم الرسوم أقواها أصولا وفروعا وأقويها حجة ودليلا وأجلها محجة
وسبيلا وأعزها ما يرغب فيه ويعرج عليه وأهم ما يناخ مطايا الطلب لديه إذ به يعرف أحوال المبدأ والمعاد
وأسرارهما وبه يكشف عن وجوه حقائق الماهيات أستارها ويعلم منه أحكام الشريعة النبوية العامة
وبه يحصل الوقوف بأحوال الإنسان في النشأة الأولى والأخرى فبه الاطلاع على مشاهد الملك وغيبيات
الملكوت وبه يظهر أسرار اللاهوت وينهتك أستار الجبروت فهو أولى بأن يصرف عنان الهمة نحو تحصيله و
يضرب أذيال الطلب على منطقة الاجتهاد في تكميله هذا وإن كتاب التجريد الذي صنفه في هذا الفن المولى
الأعظم والحبر المعظم قدوة العلماء الراسخين أسوة الحكماء المتألهين نصير الحق والدين **محمد** بن محمد
الطوسي قدس الله نفسه وروح رمسه تصنيف مخزون بالعجائب وتأليف مشحون بالغرائب فهو
وإن كان صغير الحجم وجيز النظم فهو كثير العلم عظيم الاسم جليل البيان رفيع المكان حسن النظام مقبول الأئمة
العظام لم تظفر بمثله علماء الأعصار ولم يأت بشبهه الفضلاء في القرون والأدوار مشتمل على إشارات
إلى مطالب هي الأمهات مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات مملو بجواهر كلها كالفصوص ومحتو
على كلمات يجري أكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رائقة كأنها
شائقة يتفجر ينبوع السلاسة من لفظه ولكن معانيها التحرير بعد وهو في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار

تناوله

تداولته ايدى النظار وسابقت فى ميادينه جياد الافكار ثم ان كثيرا من العلماء وجما غفيرا من الفضلاء
وجهوا انظارهم الى شرح هذا الكتاب ونشر معانيه والفحص عن دلائله والكشف عن مبانيه وصرفوا هممهم
الى ايضاح مشكلاته وافصاح معضلاته وبذلوا الطاقة فى كشف غطائه وهتك ستره وغشائه ومن
تلك الشروح الطفها مسلكا واحسنها منهجا هو الذى صنفه العالم الربانى والحبر الصمدانى مولانا شمس
الحق والملة والدين محمود الاصفهانى طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه فانه قد بذل طاقته وحام حول مقاصده
ونقل وسعه وجال فى ميدان دلائله وشواهده وتلقاه الفضلاء بحسن القبول والرضا ولمثل هذا فليعمل ارباب
البصائر والنهى حتى ان السيد الفاضل الكامل كاشف معضلات المسائل مولانا وسيدنا على الشريف
الجرجانى تغمده الله بغفرانه واسكنه فراديس جنانه قد علق عليه حواشى تشتمل على تحقيقات رائقة وتدقيقات
فائقة شائقة تنفجر من ينابيع تحريراته انهار الحقائق ويتصعد من علو تقريراته سيول الدقائق ومع ذلك كان
كثير من خفيات رموز ذلك الكتاب باقيا على حالها وجليل من مكنونات كنوزه لم يقع نظرة ناظر على ظلالها وعدة
فوائد محجوبة عن الاذهان لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان وعرائس نفائس تحت الحجب مستورة وغرائب ستائر
فى خمار الغيب مخزونة بل كان الكتاب على ما كان من كونه كنزا مخفيا وسرا مطويا كدرة لم تثقب بعد ونم تركب نر
كتاب عزيز فى صنعة عجيبة وتتبعه تضاعيف الالفاظ لغاية الايجاز ويحاكى الاعجاز فى اظهار المقصود وايراده لا
ينكشف معناه الا للاوحدى من الفضلاء ولا يتضح مغزاه الا للالمعى من الاذكياء وانى بعد ان صرفت فى
الكشف عن حقائق هذا العلم شطرا من عمرى ووقفت على الفحص عن دقائقه قدرا من دهرى فما من كتاب
فى هذا العلم الا تصفحت سينه وشينه وما من صحيفة مزبورة فى هذا الفن الا تعرفت غثه وسمينه ابت نفسى
ان تبقى تلك البدائع تحت غطاء من الابهام ويكون تلك الودائع فى خفاء من الاوهام فرايت ان اشرحه شرحا
يذلل صعابه ويكشف عن وجوه خرائده نقابه ويتضمن ما فيه من غوامض اسراره ويبين ما فيه من اللطائف التى
وراء استاره واضيف اليه فوائد التقطتها من سائر الكتب والدفاتر وزوائد استنبطتها بفكرى القاصر
وخاطرى الفاتر فتصديت بما عنيت وعمدت لما قصدت بحمد الله كما يحبه الاولياء ويرغمه الاعداء
والاخلاء شرحا شارحا للطائفه ومحققا كاشفا للاستار عن وجوه نكته ودقائقه لا مطولا فيمل املاء
ولا مختصرا فيضل اخلالا مع تقرير لقواعده وتحرير لمعاقده وتفسير لمقاصده وتكثير لفوائده وبسط لموجزه
وحل لملغزه وتقييد لمرسله وتفصيل لمجمله وما الفوز بهذه السعادة العظمى والكرامة الكبرى الا بيمن
دولة السلطان الاعظم والخاقان المعظم مالك رقاب الامم خليفة الله فى العالم باسط مهاد العدل والانصاف
هادم اساس الجور والاعتساف والى لواء الولاية فى الافاق مالك سرير الخلافة بالارث والاستحقاق مجد
فى اعلاء سرادق الامن والامان الممتثل بمقتضى ان الله يامر بالعدل والاحسان مغيث الدنيا والدين سلطان
ابو سعيد كوركان لا زالت الافاق مشرقة بانوار معدلته ولفضاء الحرمات مونقة بسحائب مرحمته اذ عنايته
نحو حماية اهل الاسلام معطوفة وهمته العليا الى تشييد مبانى الشرع الشريف مصروفة قد انقضى على الخلائق
بانكاها وارضاها ومن عليهم باعلاها واسناها همته العليا محط رحال الافاضل وسدته السنية مجمع

ستائر اثار

آمال الاماجد والاماثل شعر هو الملك المنصور بالوية سجاياه اقدام وحزم ونائل يلوذ به
الاحرار من كل خطة ويهوى الى عالي جنابه الاماثل فيمناه بحر موجه متلاطم وللقياه بدر ضوءه متكامل
فما الشمس ان قيست به مستنيرة ولا الصبح وضاح ولا البدر كامل من تحلى بجبهة ضوء فطلع من الامام منشق
ومن تخلى عن ودته ضوى في ظل من النعيم المقيم ممدود بنيان اعدائه مؤسس على شفا جرف هار وعمران اوليائه
مرصص في جنات تجري من تحتها الانهار فالحمد لله الذي فضله على السلاطين تفضيلا وآتاه ما كان من
الفضائل جملة وتفصيلا وشرفه باكرم عترة طاهرة الاشراق والطلوع وخصه باعز عترة طاهرة الاعراق والفروع
جعل السنة الفضلاء بنشر ثنائه منطلقة ورقاب العلماء بطوق عطائه منطوقة اللهم اجعل جنابه مجلاء لمواقد
الآمال ومصاقد الاقبال ومعادن اليمن والكرامة ومواطن الامن والسلامة وزده توفيقا على تربية العلماء وتقوية
الفضلاء واجعل ما يتواصل الى ذوي العلم من نعمه مشكورا وما يتواتر الى اهل الفضل من كرمه مبرورا من قال
امين ابقى الله مهجته فان هذا دعاء يشمل البشر اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد
انبيائه وعلى اكرم احبائه اي على اله واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من محبوبيه فافعل
التفضيل ههنا بمعنى الزيادة على من اضيف اليه كما هو شرط العمل به لا الزيادة المطلقة لمن هو له افرادا وجمعا ويحتمل بناء على مذهبه
ان يريد به عليا عليه السلام وان لا يكون المكتوب بصورة على علما بل اسما مجرورا معطوفا على سيد انبيائه
ويؤيده ما يوجد في بعض النسخ من التصريح باسم النبي ثمة فاني مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام و
ترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادني الدليل اليه وقوي
عليه والله اسئل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقائد ورتبته على ستة مقاصد لما
كان المقصد الاعلى والمطلب الاقصى في علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها
العقل بل يحتاج فيها الى السماع من المعلم والمعلم في المعاد في الاجتهاد هو النبي بالاتفاق والامام ايضا عند بعضهم
وما يستقل باثباته العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما باموره عامة
او غيرها الاجسام رتب المصنف كتابه على ستة مقاصد الاول في الامور العامة الثاني في الجوهر والعرض الثالث في
اثبات الصانع وصفاته الرابع في النبوة الخامس في الامامة السادس في المعاد ووجه الترتيب ظاهر

المقصد الاول

في الامور العامة اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر
والعرض فقط او معا كما يختص بواحد منها فانه احتاج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلاثة كالوجود
والعلية او بين الاثنين كالميئية والمعلولية فالبحث عن العدم لكونه في مقابلة الوجود وعن الامتناع لكونه من احوال
العدم وعن الواجب في الشفاء لكونهما من احوال الوجود ولذلك عدهما في مباحث الوجود والعدم وفيه فصول ثلاثة
لانحصار الامور العامة بالاستقراء في الوجود والعدم وما يتعلق بهما والماهية ولواحقها والعلية والمعلولية

الفصل الاول

في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين او الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اي الذي
لا يمكن ان يخبر عنه او بغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذي يكون فاعلا او منفعلا والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا
منفعلا يشتمل على دور ظاهر اما اشتمال التحديد الاول فلان الثبوت مرادف الوجود وكذا النفي للعدم واما الثاني

فلا نقل الامكان فقد اخذ في كل من حدي الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم واما ثانيا فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون في تعريف العدم المرادف له واما ثالثا فلان تعريف الفاعل والمنفعل هو الموجود المؤثر والموجود المتأثر تعريف بما لا يكون فاعلا ولا منفعلا مما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا متأثرا وهذا سلب لقسمي الموجود ويتوقف على سلب مفهوم الموجود وهو مفهوم المعدوم فيتضمن تعريفا دوريا لان تعريف الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود المتأثر غاية الامر انا نسلم انهما لا يكونان الا موجودين في قوله د تحديدهما بالثابت العين والمنفي تعريف اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما ولعلك تقول ان مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى تعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفهما بما يمكن ان يخبر عنه تعريف لثبوت الخبر بالامكان وكما ان تعريف الموجود المذكور صريحا دوري كذلك تعريف الوجود المذكور ضمنا دوري فقوله تحديدهما اي تحديد الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين اي بما علم منه ضمنا بل نقول ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم لا الى الوجود والعدم عليهما اولانهما اطلقا عليهما اتساعا باطلاق اسم المشتق منه على المشتق وهو مشهور والمآل في الكل واحد اقول فيه نظر لانه يلزم بمقتضى هذا التحقيق ان يكون تعريف كل مشتق بمشتق تعريفا في الحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق اذ يمكن اجراء هذا الكلام في قولنا الحساس مثلا يشتمل على شيئين مفهوم الاحساس ومفهوم صيغة الفاعل لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس وان جهل جهل فلو احتاج الحساس الى التعريف كان ذلك لاحتياج الاحساس اليه فلو عرف الحساس بمشتق كان ذلك تعريفا بالحقيقة للاحساس بماخذ اشتقاق مع انه ليس كذلك فانه قد يجوز تعريف المشتق بالمشتق ولا يجوز تعريف ماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة الارادية وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق بالضحك وامثال ذلك اكثر من ان يحصى وتحقيق المقام ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فح ان اجيب بمشتق اخر فذلك يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق وقلما يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق بل الاكثر والاولى ان يسال بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم لكل احد وانما الاستفسار بالعلم بمفهوم ماخذ اشتقاقه مثلا اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك ينبغي ان يسال ما الحركة ويجاب بانها الخروج من القوة الى الفعل على التدريج فان قيل ما المتحرك فاجيب بانه الخارج من القوة الى الفعل فذلك كما قال هو تعريف في الحقيقة للحركة بالخروج لانه المحتاج الى التعريف واما اذا كان السؤال عما صدق عليه المشتق الذي علم بوجه وان اريد ان يعلم بحقيقته او بوجه اخر فان اجيب بمشتق اخر فذلك لا يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان الذي علم بوجه الضحك مثلا واريد ان يعلم بوجه اخر وقيل ما الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة كيف ولا يمكن حمله عليه واذا تقرر هذا فتعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا نسلم ان تعريف الموجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان كذلك لزم ان يكون تعريفا للوجود بامكان الخبر وهو ما

لا يحمل عليه كما لا يخفى فلا يكون معرفا له فلا يمشي هذا الاعتذار فيه ولما ابطل تحديد الوجود والعدم بما ذكر
اشار الى وجه الاعتذار لاولئك المعرفين من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم فقال بل المراد تعريف اللفظ
ليس المقصود به تحصيل صورة غير حاصلة كما في سائر التعريفات الحقيقية بل المقصود به الاشارة الى صورة
حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فلا يقدح
فيه ايراد ما هو مرادف للمعرف كما في التعريفين الاول والثالث بل مداره على الالفاظ المفهمة المترادفة
فان لم يوجد او وجد بدلها الفاظ مركبة دالة على مفهومه ولا يكون التفصيل المستفاد منها مقصودا بل المقصود
بها مجرد تعيين ذلك المعنى من بين المعاني المتصورة ولا يقدح ايضا ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف
كما في التعريف الثاني لما ذكرنا من ان هذا التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون توقف معرفة المعرف
عليها دورا بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شيء في المفهومات اعرف من الوجود اقول ان اراد
ان تصور الوجود بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم
بحكم الاستقراء والرجوع الى الوجدان وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك ثم بل نمنع كونه متصورا
ايضا والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه او بتوقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه مركبا
اوابطال الرسم باطل استدل الامام على بداهة تصور الوجود بوجوه اشار المصنف الى اثنين منها وحكم ببطلانهما
الاول ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم اعني قولنا الشيء اما موجود واما معدوم بديهي وهو يتوقف على
تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى بالبداهة و
الثاني ان الوجود متصور وليس ذلك بالكسب الا فاكتسابه اما بالحد وانه لا يكون الا بالاجزاء والوجود بسيط
والا فاجزائه اما وجودات فيلزم توقف الشيء على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما ليست بوجودات
فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد والا فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست بوجودات
فذلك الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء مفروضة انه لم يكن التركيب في الوجود بل في معروضه مع انه فرض مركبا الا بوائم
ان الوجود هو ذلك الزائد فقط بل هو مع تلك الاجزاء فلا يلزم عدم تركب تلك الوجود لانا نقول على هذا يكون
الزائد جزءه وننقل الكلام اليه واما بالرسم وانه باطل اذ يتوقف على العلم باختصاصه بالمرسوم به بالمرسوم وهو يتوقف
على العلم بالمرسوم وهو دور او بعلمه بما عداه مفصلا وهو ممتنع لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى اما بطلان الوجه
الاول فلانا لا نسلم ان ما يتوقف عليه البديهي بديهي فان التصديق البديهي قد يكون اطرافه كسبية ولو سلم فغايته
ان تصوره بوجه ما بديهي ولا نزاع فيه فان قيل نحن نستدل بان هذا التصديق بديهي بجميع تصوراته ومن جملتها تصور
الوجود فهو بديهي لا يقال هذا مصادرة فان من لا يسلم بداهة تصور الوجود كيف يسلم بداهة جميع تصورات هذا
التصديق لانا نقول قد نعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب من البله والصبيان فنعلم كونه بديهيا
بجميع تصوراته ولا نلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات والمقصود بالاستدلال حصول العلم
ببداهة تصور الوجود بخصوصه هذا استدلال بالشكل الاول انه حاصل ان تصور الوجود من تصورات هذا التصديق وكل
ما هو من تصورات هذا التصديق بديهي فتصور الوجود بديهي قلنا ان اردت ان جميع هذه التصورات بالكنه

بجميع

بديهي ثم ما ذكرتم من حصول هذا التصديق البديهي والتنبيه لا يدل عليه وان ادعيتم تصوره بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه
واما بطلان الوجه الثاني فلانا لا نسلم ان الوجود متصور بكنه حقيقته وان اردتم تصوره بوجه ما بديهي فلا يفيد
نفعا لان الخلاف في تصور الكنه وايضا نختار ان اجزاء الوجود موجودات ولا يلزم توقف الشيء على نفسه
لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا كصدق الانسان على كل من اجزائه ولا استحالة في ذلك ونختار
انها ليست بموجودات قوله فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد ويكون ذلك الزائد هو الوجود قلنا نعم و
ذلك الامر هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فان هذا المجموع لم يحصل الا عند الاجتماع واتوقف على كل
واحد واحد فعرض له تغير الوجود فيكون التركيب في الوجود ثم ما ذكر منقوض بسائر المركبات متى علم تركبها
يقينا اذ نظيره بعينه في السكنجبين مثلا او نختار انا كسبناه بالرسم قوله يتوقف على العلم بالاختصاص قلنا انما
يتوقف على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمناه لكن العلم بالاختصاص لا يتوقف الا على تصور المعرف
بوجه ما فلا يلزم الدور وعلى تصور ما عداه اجمالا وهو ليس بمحال انما المحال هو الاحاطة بالاشياء على التفصيل لا يقال
تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب فلا تفتقر الى حصوله مرة ثانية بل يكفيها التفاتها اليه مرة بغير كسب فلا حاجة
الى الاستدلال بل نقول بداهة كل بديهي يمكن اكتسابه كل كسبي كانا هما بديهيان لعين ما ذكر لانا نقول قد
يحصل صورة في النفس ولا تلتفت الى كيفية حصولها ثم يحصل فيها صورة اخرى ولا تلتفت ايضا الى كيفية
حصولها وهكذا حتى اذا انتقلت الى الملتة وكثرت الصور توجهت اليها فالتبس عليها في بعض الصور كيفية حصولها
فاحتاجت الى الاستدلال وذلك بالبديهيات اولى اذ في الكسبيات اعمال الفكر ايضا ويترتب الذهن حال الحركة
بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقوله القسمة بعطف الشكل استدلال على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا
بين جميع الموجودات بوجوه ثلثة الاول انا نجزم بوجود امر مع التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن
جزمنا بوجود سبب مع التردد في كونه واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى
اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المقطوع به باقيا مع التردد في الخصوصيات وتبدل
الاعتقادات مشتركا بين الكل وقيل هذا الدليل يستلزم ان يكون الوجود وجودا مشتركا بينه وبين غيره فانا نجزم بوجود
علة لشيء ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره والجواب ان التردد انما يقع فيما هو من الموجودات ومفهوم الوجود ليس كذلك بل
هو من المعقولات الثانية كما سيجيء الثاني ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لبطل الحصر العقلي
بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود واما معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا
بالمعنى الذي هو ضده بل موجودا بمعنى اخر اقول هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل
له في الاستدلال بل على تقدير تعدده كان بطلان الحصر اظهر اذ يزيد على هذا التقدير احتمال اخر مثلا نقول في المثال المذكور
يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى اخر فالاولى ان يطرح من البين ويقال لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر العقلي و
يساق الكلام الى اخره بل الحصر على هذا التقدير ايضا بان يكون مفهوم العدم ايضا متعددا يكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص
فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان في الحصر عقليا لان معناه زيد
اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا ترديد بين النفي والاثبات يجزم العقل بالانحصار

فيه بديهة فكما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات مفهوم خاص وسلبه اقول الحصر العقلي هو ما بمجرد النظر اليه يجزم العقل بالانحصار وههنا ليس يجزم العقل الا بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا انه معدوم بعدم الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانا اذا وجد زيد بوجود اخر وعدم بعدم اخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان يجعل اتحاد مفهوم العدم دليلا اخر بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لكان العدم الواحد نقيضا لكل واحد من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين لا يقال ان لم يكن مفهوم العدم واحدا يكون المفسدة اشد لانه على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود واحدا تحقق التناقض بين العدمات والوجودات وهو افسد من ان يتحقق التناقض بين العدم الواحد والوجودات الا انا نقول على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص هو نقيض له فلا يكون التناقض الا بين مفهومين قيل لا نسلم ان مفهوم العدم واحد بل لكل حقيقة سلب مخالف لسلب حقيقة اخرى واجيب بان السلب المطلق المحمول على تلك السلوب مفهوم واحد ولا شك ان هذا التقرير بعينه جار في الوجود فمن لا يسلم الاشتراك المعنوي في مطلق الوجود فالمشترك بينهما عنده هو لفظ السلب كما في الوجود الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ومورد القسمة مشترك بين اقسامه فان قيل اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد الاقسام غير لازم فانا نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان من كل منهما غير الحيوان اجيب تارة بان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق الا بان مورد القسمة فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه والقسم في المثال المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان الغير الابيض وما يقال من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه فذلك غلط ناش من اشتباه القسم بقيده اقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو قال اردت بالقسم قيده فلو نوقش في هذا التقرير فليبدل لفظ قيد القسم والمقصود انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذي هو قيد القسم وما ذكره من شمول المقسم لجميع افراد الاقسام لا يجدي طائلا لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما في امثال الحيوان والابيض فندفع الجواب وثانيا بان الوجود يقبل القسمة الى جميع الاشخاص فردا فردا فيلزم اشتراكه بين الجميع فان قيل على الدليل الاول ان الامر الباقي المقطوع به هو انه موجود باحد الوجودات المخالفة الذوات مطلقا وعلى الثاني ان معنى قولنا زيد اما موجود او معدوم انه موجود باحد الوجودات المخالفة الذوات وليس موجودا اصلا ان قلنا ان العدم متحقق واحد او معدوم باحد العدمات المخالفة الذوات ان قلنا بتعدد مفهومه وعلى الثالث ان تقسيم الوجود الى الواجب والممكن انما هو كذلك بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المتعددة التي وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها واذا ثبت كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات باسرها فنقول هذا المفهوم المشترك للماهية اي يكون زائدا عليها الا

دل

ولا جزئها والا ای وان لم یکن لها جزء لکان اما عینها او خ الحدث للماهیات ضرورة اتحادها مع الوجود الذی هو

مفهوم واحد او جزئها او خ لم یصح اجزاؤها بل ترتیب اجزاء الماهیة الواحدة لا الی النهایة اما الملازمة فلانه لو کان

جزء الماهیات لکان جزء مشترکا فوجب مباینه بفصله عن بعض اجزاء اخر موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم

لا یقال یکون جزء لتلک الاجزاء ایضا لانا نقول ان جزء الموجودات باسرها فنقل تلک الاجزاء بفصلها عن بعض اجزاء

اخر فللک الاجزاء ایضا اجزاء اخر ثم ینتقل الکلام الی اجزاء الاجزاء وهکذا الی ان یتسلسل واما بطلان التالی فلان المرکب

لا بد له من الانتهاء الی البسیط لان البسیط مبدء المرکب فلو انتفی انتفی المرکب قطعا والکثرة ولو کانت غیر متناهیة

فیها من الواحد وقیل لامتناع تحقق الامور الغیر المتناهیة المترتبة فی الخارج معا وهذا انما یتم اذا کانت الاجزاء خارجیة

واما اذا کانت عقلیة لا تحقق لها فی الخارج متمایزة فلا دلیل علی استحالته اذ غایته امتناع تعقل کنه الماهیة اذ لم یکف فی

تعقل کنه شیء تعقل اجزائه الاولیة بل شرط فی ذلک تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ علی التفصیل واعترض بان هذا الدلیل

انما یدل علی ان الوجود لیس عینا لجمیع الماهیات وکذا جزؤ فی الجمیع ولا یلزم من ذلک کونه مغایرا لها فی الجمیع لجواز ان

یکون زائدا فی البعض ونفسا فی البعض او جزء واجیب بان اختلاف الوجود فی المفهوم لما تقرر والتحول عن مقتضی الذات

المرکب فیلزم ان یکون فی الجمیع کذلک وان اقتضی التغیر او التعدد لا امکان وعدم بان مقتضی الوجود لا یقتضی شیئا من ذلک بل

المقتضی هو الماهیات ولو سلم فلا نسلم وجوب الاستواء فیها وانما یلزم ان لو کان الوجود متواطیا وهو ممنوع لجواز ان یکون مشککا

لا یقال لو کان الوجود متواطئا وجب الاستواء او کان مشککا کان زائدا فی الجمیع وهو مطلوبنا لا یقال العام هو زائد الوجود

علی الماهیات والاول لازم من کونه مشککا زائدا علی افراده التی هی الوجودات الخاصة ولا یلزم من عروضه للوجودات عروضه

للماهیات لجواز ان یکون لما هو عارض للعروض عارضا فی الماهیات لانه مدفوع بان الوجود اذا لم یکن متساوی

الحصول للماهیات لزم خروجه عنها وان لم یطلق علیه القیاس الیها انه التشکیک ذا الدلیل لا یجری هنا لانا

لانا نقول اللازم من التشکیک ان لا یکون ذاتیا فی الجمیع واما اختلاف لا یلزم منه ان یکون عرضیا فی الجمیع علی انه لم

یقم برهان علی امتناع الاختلاف فی الماهیات والذاتیات بالتشکیک واقوی ما ذکروه انه لو اختلف الماهیة او

الذات فی الجزئیات لم یکن ماهیتها واحدة ولا ذاتیا واحدا وهو منقوض بالعارض وایضا الاختلاف بالکمال والنقص

بنفس الماهیة کالذراع والذراعین من المقدار لا یوجب تغایر الماهیة قیل القائلون باشتراک الوجود معنی منهم

من هو مشترک بین جمیع الموجودات ووجود خاص لکل موجود وهذا الدلیل انما یدل علی ان الوجود المطلق المشترک زائد

علی الماهیة ولا یدل علی کون الوجود الخاص زائدا علیها الا ان یثبت ان المطلق نفس ماهیة الخاص او جزء منها ولم یثبت

بل الحق انه عرضی لافراده اقول لیس المدعی الا ان الوجود المطلق المشترک زائد علی الماهیات کما اشار الیه المصنف

بتفریع هذه المسئلة علی مسئلة الاشتراک البحث قال بتغایر الماهیة وصرح بهذا الاثبات ان فی الوجود امرا

وراء الماهیات والوجود المطلق وحصته زائد علی الماهیة عارض لها انما الاشکال الیه لا یقال یمکن ان الوجود کذلک

فیکون عارضا لافراده التی هی وجودات خاصة ویثبت ان فی الموجودات امرا وراء الوجود المطلق وحصته

لانا نقول قد تقرر انه لم یثبت کون المشکک عرضیا بالنسبة الی افراده وایضا الکلام فی اثبات زیادة ذلک الامر

علی الماهیة ولو سلم فلا اقل من ان یکون کسبیا فکیف یتعین الضرورة فی دعوی زیادة الوجود علی الماهیة کما یکفی

هذا القائل المتوغل في ذيل هذا البحث وبينه بان البداهة السليمة كما انها تشهد بان جميع الموجودات في جهاتها ترتبت بها من
المقدمات وبينوا في التمييز بين الوجود والكون في الفارسية هستي وبودن كذلك نجد ان مفهوما خارجا منها نوصف
بها ونحملها عليها وبيانه التقريب بهذا الوجه هو ان عنوان المتحد لعين الثابت وهو المطلق المشترك كالتحيز والانفكاك بيانه نقول
فانا نعقل الوجود مع الجهل بحقيقة المهية وهو ظاهر ونعقل المهية ونغفل عن وجودها اما في الخارج فظاهر واما في
الذهن فلانا لا نسلم ان التعقل هو الوجود الذهني ولو سلم فتعقل الشيء لا يستلزم تعقل تعقله ومثل هذا الانفكاك لا
يتصور بين الشيء ونفسه او ذاتياته قيل مراده كما يفهم من الشرح ايضا انا نتعقل المهية ونشك في وجودها فلا يكون عينها ولا ذاتيا
لها لانه ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه بين ولا يكون لنفسه ذاتيا لها الا ويحصل الثبوت لما هو ذاتي له والحاصل لا يجهل هذا
الاستدلال ويكون ولكن لا يلايم كلام المحقق لان معنى الانفكاك المتعقل ان يكون احدهما متعقلا بدون الآخر والشك في
الوجود اثباتا او نفيا لا يتعقل بل يستلزم ان انا نتعقل المهية ونشك في وجودها فلا يكون كلاهما متعقلين لنا
فاين الانفكاك وكلام الشارح صريح في خلافه حيث قال فان قيل لا نم انا نعقل المهية مع الغفلة عن وجودها قيل
هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص ايضا زائد في المهيات التي يمكن تعقل خصوصياتها مع عدم تعقل وجودها
القول وانت خبير بان هذا انما يكون بعد ان يثبت لنا مقدمتان ثم بعد ان يثبت لنا مقدمتان الاولى ان الموجودات
خواص الوجود المطلق وراء المهية والوجود المطلق وحصصه والثانية ان هذا المفهوم معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يمتاز به
عن جميع ما عداه اما توقفه على المقدمة الاولى فظاهر واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما لنا لم نعلم انه غير معلوم لنا
عند تعقلنا المهية لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو وثباته المرهون بخوط القياد ولتحقق الامكان اي تساوي نسبة
المهية فان من الموجودات ما هو ممكن جائز لم يكن الوجود زائدا على المهية لم يوجد ممكن اصلا لان الامكان عبارة عن تساوي
نسبة المهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي اذ النسبة انما
تتحقق بين متغايرين فلو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه ولو كان الوجود جزءا لها لم يكن نسبتها
اليه والى العدم على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء وفائدة الحمل والحاجة
الى الاستدلال يعني لو لم يكن الوجود زائدا لكان الحمل على المهية حمل لم يكن لحمل الوجود عليها فائدة وكان قولنا السواد
بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود لكنا نعلم ان قولنا السواد موجود مفيد فائدة او يجز فيها وح لم يتوقف حمله على المهية
على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل الذات على الاستدلال لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها او
الجواب عن هذا الدليل ودليل الانفكاك التعقل على التقريرين انها تماما تتم ان لو كانت المهية متعقلة بكنهها فانها اذا
كانت متعقلة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها مجهولة فضلا عن انتسابها اليها وايضا اذا لم يكتف في تعقل كنهها
بتعقل اجزائها الاولية كالجنس والفصل القريبين بوجهها وايضا في المهيات المعلومة لنا اذ يجوز ان يكون المهية التي
لم نتصورها نتعقلها اخرى منفك عن تعقل الوجود ولا يحتاج عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال وانتفاء التناقض و
تركيب الواجب عطف على التناقض يعني لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا السواد ليس بموجود او الموجود ليس بموجود
هو تناقض اي حكم باجتماع النقيضين لان معناه ان شيئا ما ثبت له السواد ارتفع عنه السواد والمراد بالتناقض المصطلح
لان تناقض مقتضيهما يستلزم نفس الامر وهو ان السواد سواد والوجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا

السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر كما نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود ليس
تناقضا وهذا معنى قولهم استحالة التناقض ولو كان الوجود لما هو مشترك بين الواجب والممكن لزم تركب الواجب لكن اللازم
غير مركب الجواب انا انما ايدنا على عدم كون الوجود داخلا في الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجا من الكل لجواز ان يكون عين بعض
الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا فالمراد الاول
نقول الامكان معناه لا تقتضي الماهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم كذلك وهو المراد بتساوي نسبة الماهية
الى الوجود والعدم ولو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هذه النسبة فضلا عن التساوي ثم ان النسبة بين شيء ونفسه اشتقاقا
مما يتصور بل قد يصير موضع العقلاء ويتنازعون فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة الآراء حيث
ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم وكثير من الحكماء كالفارابي وابن سينا الى انه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية
وايضا قوله نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وان تقابلا وقوله نسبة الشيء الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء
كلام ما هو في النسبة الاشتقاقية اذ هو في التحقيق نسبة الشيء الى ما يغايره والى ما يغاير جزئه فانا لما قلنا الوجود موجود فقد نسبنا
الى الوجود مفهوم ذي وجود وهما متغايران والجواب اما عن الثاني فبان نمنع قوله لكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الوجود
موجود ونقول بل بمنزلة قولنا السواد ذو سواد او الوجود ذو وجود ولا شك في ان مثل هذا الحمل مفيد واما عن الثالث فبان نمنع قوله
لكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد
والوجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا واعلم ان هذه الدعوى ضرورية والمقصود من الوجوه المذكورة في معرض الاستدلال ازالة
الالتباس عنها بالنسبة الى الاذهان القاصرة ولا نزاع للحكماء في تلك الدعوى بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب
كما في الممكنات الا انهم قالوا ذات الواجب هو خاص الوجود المطلق قائم بنفسه بخلاف جميع الممكنات والمتكلمون يقولون كما ان في الممكنات
ماهية ووجودا مطلقا وحصة من الكون زائدين عليها كذلك في الواجب بعينه الا ان الاشاعرة ظاهر كلامهم ان له وجودا كذلك
ولذلك يطلق عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج اي ليس في الخارج شيء هو الماهية وآخر هو الوجود قائم به قياما خارجيا كما يتبادر من كلامهم
ولا نزاع معهم في ذلك وقيامه بالماهية من حيث هي هذا جواب عن استدلال الخصم بان الوجود لو كان زائدا على الماهية لكان صفة
قائمة بها فاما ان يقوم بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة او لا بواسطة وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان يكون الماهية موجودة
قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين اذ يكون المتصف بالعدم موصوفا بالوجود وتقرير الجواب انه يقوم بالماهية من
حيث هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم وجود الماهية قبل وجودها فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي ما لا يكون
الوجود او العدم نفسها ولا جزءا منها على ما قيل فضعيف لان المعروض كذلك في لزوم المحالات وان اريد بها ما لا يكون موجودا ولا معدوما بالعرض
ولا يجيزه من قال بالواسطة مع ان التناقض لازم اذ يلزم ان تكون الماهية معروضة للوجود غير معروضة له مع انا لا نعلم ان ما لا يعتبر فيه
الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما فان قيل لا ينفك عن احدهما كاف في لزوم المحالات لان قيام الوجود بالماهية اما
ان يقارن عدمها فالتناقض او وجودها فالتوقف على نفسه او التسلسل قلنا نختار انه مقارن لذلك الوجود بعينه وقوله يلزم ان يكون
الماهية موجودة قبل وجودها قلنا مسلم وانما يلزم ان لو كان المعروض هو الماهية بشرط الوجود واما اذا كان المعروض هو الماهية وحدها
لا بشرط الوجود بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود الماهية قبل وجودها ولا التناقض وغايته في الباب انه يلزم تقدم الماهية على الوجود
بالذات ضرورة تقدم المعروض على العارض بالذات ولا فساد فيه لما كان الوجود قائما بالماهية من حيث هي لا بالماهية الموجودة

قوله او وجودها فالتوقف على ... الثاني ان المشار اليه ... تفسير ... بشرط التوقف ... مستند ... مرة اخرى فتامل

فرايجية عليها وقيامه بها فى العقل لا بحسب الخارج لان ثبوت شىء لشىء فى الخارج بمعنى اتصاف الآخر به فى الخارج وان لم
يتصف بوجود ذلك الشىء فى الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية فى الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضى وجود ذلك
الآخر فى الخارج بديهة فان الشىء ما لم يثبت فى الخارج اولا لم يتحقق اتصافه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا بل ثبوت
الشىء للشىء فرع ثبوت المثبت له لا هاهنا فقط فهنا او ان كان خارجا فخارجا قيل لما كان قيام الوجود بالماهية وقبولها اياه من
حيث هى هى وهذه الحيثية انما تثبت لها فى العقل فالاولى ان لا زيادة للعلم على الماهية فى العقل لا فى الخارج لانه اخذ فيه نظر لان
الماهية من حيث هى هى موجودة فى الخارج فيجوز ان يثبت لها امر فى الخارج ولا يقدح فى ذلك كون هذه الحيثية انما تثبت
لها فى العقل كما ان الجزئية موجودة فى الخارج ويعرض لها فى الخارج اعراض موجودة عينية ولا يمنع من ذلك كون الجزئية انما
تثبت لها فى العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض بمحالها لان هذا الدليل بعينه جار فيه فيلزم ان يكون قيامه ذهنيا لا
خارجيا وليس كذلك فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو هو
وهذه الحيثية انما تثبت له فى العقل وهو ينقسم الى الذهنى والخارجى لا شبهة فى ان للنار مثلا وجودا به يظهر منها
احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما ولهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا
مما لا نزاع فيه انما النزاع فى ان للنار وجودا آخر سوى هذا الوجود اخلا يترتب عليها تلك الآثار والاحكام سيما
كان ذلك الوجود الآخر قوتنا المدركة او غيرها وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واذا تمهد
هذا فنقول الوجود الذهنى متحقق والا بطلت الحقيقية اى لم يتحقق هذا القسم من القضايا لعدم الحكم فيها على ما يصدق
عليه فى نفس الامر الكلى الواقع عنوانا سواء كان موجودا فى الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا وذلك لانه
لو لم يكن الوجود الذهنى لانحصر الوجود فى الخارجى فالاحكام الايجابية الثابتة فى القضايا الحقيقية على ما ليس موجودا فى
الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب يقتضى ثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن له ثبوت لم يتحقق ثبوت المحمول له لان
ثبوت شىء لآخر يتوقف على ثبوت الآخر فى نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية بالمعنى الذى ذكرناه متحقق
عند المحققين فيرد عليه ان اللازم مما ذكره بطلان الحقيقية التى لا وجود لموضوعها فى الخارج لا بطلان كل الحقيقيات والجزم
بعدم تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مقتضاه فيحتمل ان يخص المدعى بالكلية منها كما انه مخصوص بالموجبة فيكون معنى
الكلام بتحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية فان الحكم فى الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر سواء
كان ذلك الفرد موجودا فى الخارج او لا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين كان الحكم متناولا لجميع
ما صدق عليه فى نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة فى الخارج فى احد الازمنة بل يتناولها ولما لم يوجد
منها اصلا ما لم يوجد شىء من الازمنة اصلا من الافراد التى يصدق المثلث عليها فى حد نفسها الكلى الحكم على ما ليس موجودا
فى الخارج بطل ما بيناه ان فى القضايا الكلية الحقيقية الموجبة او نقول معنى قوله والا بطلت الحقيقية ان من القضايا
الحقيقية ما نعلم يقينا انها صادقة ويلزم على هذا التقدير ان لا يكون صادقة فان قولنا اجتماع النقيضين مستلزم
لكل منهما او مغاير لاجتماع الضدين قضية موجبة حقيقية صادقة قطعا ولا يكون لاجتماع النقيضين افراد موجودة فى
الخارج ليصدق هذا الحكم الايجابى فى هذه القضية الحقيقية واعلم ان هذا الدليل راجع فى الحقيقة الى ما استدلوا
به فى المشهور وهو انا نحكم باحكام ثبوتية على ما لا وجود له فى الخارج احكاما صادقة فلا بد من ان يكون موضوعها

ثابتا في الجملة وان لم يكن في الخارج فهو في الذهن بل ادعوا الثبوتية ما الى السلب لا خلاف في مفهوم واحترزوا بذلك
عن الموجبة السالبة المحمول فانها لا تدخل في السالبة البسيطة فلا يقتضي وجود موضوعها اكثر وبها وسيرد عليك في
بحث ثبوت المعدوم زيادة كلام في هذا المقام وقد يستدل على الوجود الذهني بانا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج
ولا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء
في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل والمعدوم الصرف
محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج ففي الذهن والموجود في الذهن انما هو الصورة
المخالفة في كثير من اللوازم هذا جواب عن استدلال المنكرين بانه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن
حارا باردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيما معوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير
ذلك من الصفات المتضادة المتغيرة عن الذات وحصول هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها وايضا حصول
حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا لا يعقل وتقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشياء في المحل يوجب
اتصاف المحل بها واما حصول صورها واشباحها فيه فلا يوجب والموجود في الذهن انما هو صور هذه الاشياء
واشباحها لا انفسها فلا يجب اتصاف المحل بها والصور والاشباح لا يساوي عالم الصور والاشباح في اللوازم
بل يخالفها في كثير منها واورد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن اما ان تكون ماهية الحرارة او لا فعلى
الثاني لا وجود للحرارة في الذهن بل يكون ما في الذهن امرا مغايرا لماهية الحرارة فلا يتم ان للاشياء وجودين
خارجيا وذهنيا الا ترى لا معنى لوجود الشيء في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة له في الحقيقة لا نافي
ما تمسكوا به ان نحكم على وجود الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم على الشيء بما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر
مخالف له في الحقيقة فيه وعلى الاول يلزم ان يكون الذهن حارا او باردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فيه ماهية
الحرارة وماهية البرودة واجيب بان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل والسماء لكنها
موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع
البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية
كصور المحسوسات مخالفة للماهيات الخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة لها
في لوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكرتم من امتناع مثل حكم الخارج لان منشأه الوجود الخارجي فعلى الجواب
يمتنع حصولها في الذهن وتضادها [illegible] وعين الجبل يمتنع حصولها في الذهن فلم قلتم ان الذهني كذلك وفيه
بحث لان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة
وامثالهما ولا يقطع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية مثلا او بصفات المعدومات
كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا
معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن
ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية
موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي

اذ لا وجود عينيا للامثال لها لانها من لوازم المهيات وكذا الكلام في الامتناع واما ثانيا فلانه لا يمكن ان يقال
كون محل الامتناع موصوفا به من احكامها المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة
هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول
الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه
وانما الموجب للاتصاف بشيء هو قيام ذلك الشيء به لا الحصول فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية
والفردية والامتناع وامثالها انما هي في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما كانت توجب اتصاف
الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء
انفسها لا اشباحها وامثالها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك
امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وجوهر كلي اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في
الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال
الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجوده في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه
ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج
فهو علم جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في
الذهن فيشكل لان الموجود في الخارج الذي هو علم جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على
هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان
مثلا اذا حصل في الذهن يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس
شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل
في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم وليس الوجود معنى يحصل به المهية في العين بل الحصول فيه ذهب طائفة الى
ان الوجود معنى قائم بالمهية يقتضي حصول المهية في الاعيان وهذا المذهب بعينه ما يشهد صريح العقل ببطلانه اذ
وجود المهية عبارة عن حصولها في الاعيان لا عما به تحصل ولا تزايد فيه ولا اشتداد لان المراد بالتزايد هو حركة
المهية في الوجود على طريقة الحركة في الكميات كما ان المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على نهج الحركة في الكيفيات لكن
حركة الشيء في حال من الاحوال انما يتحقق لو تبدل انواع تلك الحال او افراده ما دام هذا المتحرك بحيث يكون له في كل آن
يفرض في زمان حركته حالة لا يكون تلك الحالة قبل ذلك الآن ولا بعده فان المتحرك في الاين مثلا لا بد له في كل آن من اين
لا يوجد ذلك الاين قبله ولا بعده وكذا المتحرك في الكيف لا بد له في كل آن من كيفية لا توجد قبله ولا بعده وعلى هذا
القياس حال المتحرك في الكم والوضع ولا شك ان المتحرك يجب ان يكون باقيا بعينه من مبدأ حركته الى منتهاها حتى يتحقق
تبدل تلك الاحوال على شيء واحد بعينه فيكون متحركا في تلك الحال فيجب ان يكون متقوما بدون الاحوال التي تحرك
فيها اذ لا يتقوم المحل بعينه كالوجود لا يتصور حركته فيه لانك قد عرفت ان المهية لا تتقوم بدون واحد من افراد
الوجود لا على التعيين كما ان الهيولى انما تتقوم بواحد من افراد الصور لا على التعيين فلم يجوز ان يتوارد عليها وجودات
متعاقبة على قياس تعاقب الصور على الهيولى بحيث اذا انتفى من المهية وجود فان تحقق في ذلك الآن بعينه وجود اخر

اشتد

اشتد من الاول وادنى منه لا بل لا ابطاله من عليل وهو اى الموجب بعض هذه الدعوى ما صححوها ببرهان
بل اكتفوا فيها بمجرد استقراء غير تام قالوا اذا تاملنا في كل ما يتوقف له جزء وجدنا ما هو جزء الذات فما يتوقف جزء اله
وتاملنا ذلك في كل ما يتوقف له شرط وجدنا الجزء الذات هو الوجود والشرط الذات هو العدم كالقتل فانا اذا
تاملنا فيه وجدنا شرطه باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرطا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان
الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان العضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث ان زوال الحيوة عن ذلك الشخص
هو قيد عدمى وباقى القيود الوجودية خيرات الى غير ذلك من الامثلة والجواب ان لا نسلم ولا نسلم ان ما ذكروه
من الامثلة لا يصلح ما ربما اشتبه على بعض الاذهان والظان انما اقناعية وان تلك الامثلة نوقع بها ظنا
على انه قد يتوضح في تلك الامثلة قيل انهم يقولون ان مبادى الفصول الحقيقية قد تكون خفية ولها لوازم عدمية
ظاهرة فيفصل بهذه اللوازم مبادى فصول الانواع موجودة وكذا يقولون عدم المانع ليس جزء من علة الموجود
بل هو كاشف عن امر وجودى هو جزء لعلة ذلك الموجود فيجوز ان يتوقف ما هو شرط في هذه الامور خفى الوجود وما
تلك الاعدام لوازم له ظاهرة فيكون شرطا بالعرض لا بالذات ولا بد لنفى هذا الاحتمال من دليل على انه لولا
مثل فتحققت مخالفته للمعقولات قد حصر المتكلمون النسبة بين الاثنين في الاقسام الثلثة التضاد والتماثل والتخالف
فاذا تبين ان الوجود لا تضاد له مع المعقولات ولا تماثل تحقق القسم الثالث وهو التخالف واستدل على نفى
التضاد بوجوه الاول ان الضد موجود مساو له في الموضوع والوجود ليس بموجود اقول وهذا الدليل
بعينه يمكن نفى التماثل عن الوجود اذ المثلان عندهم موجودان يشتركان في جميع صفات النفس لكنه يتجه عليه ان
المتخالفين ايضا عندهم موجودان ليسا ضدين ولا مثلين فلا يكون التفريع في عبارة المتن صحيحا اوالثانى ان الوجود
لا يتعلق بالموضوع لان محله لا يتقوم بدونه اقول ويرد عليها ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع فان المحل المتقوم
بدون الحال بل الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد ثم يمكن الاستدلال بان مرادهم بالموضوع
المحل والعرض عندهم موجود تابع لوجود الغير والوجود ليس بموجود والثالث ان الوجود يعرض لجميع المعقولات
والضد لا يعرض للضد الآخر ويرد عليه ان هذه المقدمة ممنوعة والرابع ان الضدين لا يعرضان لشئ
واحد واستدل على نفى التماثل بان المثلين يسد كل واحد منهما مسد الآخر في تمام الحقيقة والوجود ليس كذلك اذ الذات مما
يتصف بالوجود والعدم والوجود لا يتصف باحدهما والمنع ظاهر ولا منافي له اى الوجود يعرض لجميع المعقولات ولا
شئ منها بحيث لا يعرض له الوجود ولا ينافي هذا الحكون الوجود منافيا للعدم بمعنى انهما لا يعرضان لامر واحد
يساوق الشيئية فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله لفظ المساوقة يستعمل عندهم بمعنى الاتحاد في المفهوم
فيكون اللفظان مترادفين وبالمساوات في الصدق فيكونان متساويين وعلى هذا لم يرد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية
بل بد تماثله في نفسه اذ يتوقف وجود الماهية من الفاعل ولا يتوقف شيئيتها من الفاعل ويتوقف هي واجبة الوجود وممكنته ولا يتوقف
هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وذهب المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شئ وثابت على معنى ان الماهية
بجهة متقررة في الخارج منفكة عن الوجود خلافا لسائر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على ان الممتنع ويخصه المعتزلة
باسم المنفى ليس بشئ فهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفى اعم من الوجود والحكماء من النفى لعلهم اعتمدوا

فيه بما وقع الحكماء فى اثبات الوجود الذهنى وهو انا نحكم حكما ايجابيا بامور ثبوتية على ما ليس بموجود فى الخارج
ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له فالمثبت له ثبوت وهو معدوم فى الخارج
ثابت فثبوت المعيات على وجهين احدهما ثبوتها فى حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها اثارها المطلوبة منها و
المعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت والاخر ثبوتها بحيث يترتب عليها الاثار ويظهر منها الاحكام فهم يوافقون
الحكماء فى ان ثبوت الماهية وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الاخير من الثبوت
باسم الوجود والحكماء يسمون كلا وجهى الثبوت وجودا ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا فى
قوة مدركة ويسمونه الوجود الذهنى اقول مدار ما استدلوا به على مقدمتين احديهما ان معنى الايجاب هو
الحكم بثبوت امر لامر وثانيتهما ان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا لدلتا
على ان المعدومات بل الممتنعات ثبوتا وتحققا فى الخارج لا فى القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت
المنفى ايضا ولا ينفع الحكماء اثبات الوجود الذهنى وذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال وشريك
البارى ممتنع ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فبحكم المقدمة الاولى يكون هذا حكما بثبوت الاستحالة لا
جتماع النقيضين وشريك البارى على تقدير عدم قوة مدركة وبحكم المقدمة الثانية يلزم ثبوت اجتماع
النقيضين وشريك البارى على هذا التقدير فيلزم ثبوت الممتنع فى الخارج وايضا من الاحكام ما هو صحيح اى
حق وصدق وليس ذلك الا بمطابقة نسبتها للنسبة الخارجية ولما كان معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة
الاولى ثبوت المحمول للموضوع فيجب فى المثالين المذكورين ان يكون الاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك
البارى فى الخارج ليتحقق هناك نسبتان الحكمية والخارجية ويتصور بينهما مطابقة وبحكم المقدمة الثانية
على ما مرّ يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك البارى فى الخارج وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما
فى العقل الفعال فان صور جميع الكائنات واحكام جميع الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه
باطل قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال حق وصدق مع انه لم يتصور
العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو
راى المتكلمين وايضا لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى يعلم ان ما فى العقل الفعال على اى
وجه من السلب او الايجاب ومن ليهتد الى الفهم الا ان يقال ان ما فى العقل الفعال هو ما توافقه القضية البديهية
او البرهان فبذلك يعلم وقال بعض المحققين ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما سواء كانا
من الموجودات او من المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية او سلبية يقتضيها الفطرة او البرهان فتلك
النسبة من حيث انها نتيجة الفطرة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك هى
المراد بالواقع وما فى نفس الامر وبالخارج ايضا فصحة هذه النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما فى نفس الامر
وصحة النسبة المعقولة لزيد او عمرو او غيرهما بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة
اى على وفقها فى السلب او الايجاب فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون للضروريات مطلقا ولا للحكم الذى يستنبطه
الحاكم من البرهان خارج تطابقه مع انهم يقولون فى تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان لنسبته خارج

قوله فيلزم ثبوت الممتنع اى بل يلزم بعد التنزل عن ان الممتنع ليس بثابت فيلزم ثبوت الممتنع فى الخارج وانما [illegible]

قوله النسبة اى حقيقة الحكم ...

قوله لان كل واحد من العقلاء اقول هذا الكلام من قبيل [illegible] ... [illegible]

تطابقه

فالقيها او لا فلا بقد فيدو الآ فانا عبل نقول لوصح هاتان المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى بيان ذلك انا نقول لا يمكن ان يثبت امر لامر الا نسلو ثبت الشئ لا لثبت ثبوته والا لانتفى ثبوته لانتفاء ما ... فيصدق الحكم بان ثبوته ثابت بعد الحكم بثبوت الشئ فان الثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فيتحقق هناك ثبوت ثالث ونتقل الكلام اليه حتى يترتب هناك ثبوتات غير متناهية ولا يمكن الجواب بان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار لانا نعني في كل من تلك الثبوتات انه ثبت في نفس الامر ولو لم يكن فرض فارض ولا اعتبار معتبر ايضا ولو لم يكن قوة مدركة في العالم وذلك الحكم بان الثبوت اللاحق ثبوت السابق على تقدير عدم قوة مدركة بحكم المقدمة الثانية يقتضي تحقق الثبوت السابق على هذا التقدير وننقل الكلام الى الثبوت الآخر حتى يلزم تحقق ما لم ... وهكذا فيلزم التسلسل في الامور المتحققة في خارج القوة المدركة وفي التسلسل ... بين هان التطبيق لانه هو العمدة في اثبات الصانع ثم لا يجري برهان التطبيق انما دل على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثابتات فلا يتوجه على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم ولانا نقول الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر في جريان البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء كان الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا ولا مخلص الا بالتشبث بما قيل من ان ثبوت الامر في نفسه انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوت الخارج ... ثبوت الاعراض لمحالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك وبما قيل ان معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر وتحققه وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني وكيف يتحقق الشبهة بوجهه اي وجه ثبوت الوجوب مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف بمعنى ان القدرة ثابتة فتأثيرها اما في نفس الذات وهي انما ثبت والا لم يبق تأثير القدرة ... في الوجود ولا يجوز وجوده لما سبق من ان الوجود لا يرد عليه القسمة او في الاتصاف وهو منتف في الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا ويلزم التسلسل والجواب ان انتفاء الاتصاف في الخارج يقتضي ان لا تؤثر القدرة فيه بايجاده في الخارج ولا يقتضي عدم تأثيرها بان تجعل الهوية متصفة بالوجود بل الحق عندهم ان تأثير القدرة في اتصاف الهوية بالوجود بمعنى انها تجعلها متصفة به لا انها تجعل اتصافها به موجودا في الخارج او ثابتا فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانما يجعله متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او ثابتا في الخارج فان قيل قد سبق ان ليس بين الهوية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم فانا نقول بحسب الذهن فقط فكيف تجعل الهوية متصفة بالوجود في الخارج قلنا كان تأثير القدرة ان تجعلها بحيث اذا اعتبرها معتبر وجدها موصوفة بالوجود الخارجي لو لم نقرر الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقرير الشارحين حيث قالوا تأثير القدرة اما في الذات او في الوجود او في الاتصاف والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود بعينه حال الحال غير مقدور واما الثالث فلان الاتصاف منتف اما اولا فلانه على هذا التقدير يجوز ذكر اثبات القدرة بل يكفي ان يقال لو كان المعلل ...

ثابتا لم يكن ثابتا ولا نافيا فاثباتا فلان فانما يقوم حجة على مثبتي الحال ومن القائلين بثبوت المعدوم من
لا يثبته وانحصار الموجود مع عدم نظر الزايد يعني ان الموجودات متناهية عندهم ولا يعقل من الوجود
امر زايد على الكون في الاعيان ويلزم من هاتين المقدمتين ان لا يتحقق الشيئية بدون الوجود اي لا
يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية
كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كائنة في الاعيان اذ لا معنى للثبوت الا الكون في الاعيان
فتكون موجودة بحكم المقدمة الثانية وذلك باطل بحكم المقدمة الاولى وظاهر انهم يمنعون المقدمة
الثانية وسندهم ما مر على انهما لو ثبتت يكون باقي المقدمات مستدركا اقول يمكن دفع الاستدلال
بان يجعل قوله وانحصار الوجود دليلا براسه بان يقال الموجودات متناهية عندهم ببرهان التطبيق وهو
كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين الوجود
والثبوت على ما مر فيلزم ان تكون اشخاص الماهيات الثابتة في العدم ايضا متناهية مع انه
لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فان
قيل الاستدلال الباقي لا يكون تاما وانحصار الثابت يعني ان برهان التطبيق يدل على تناهي الثابتات
ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات غير متناهية والحاجة الى ان يقال الموجودات متناهية
ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات على اي نحو كانت بل اذا كانت مترتبة موجودة
معا وانما ذلك على راي المعتزلة وسائر المتكلمين فمقصوده الزامهم بانهم قالوا بتناهي الموجودات ولا
مستند لهم سوى برهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا
لكن المناسب على هذا التقدير ان يقول وعدم تعقل الزايد بالواو دون مع ويمكن الاعتذار بانه لما كان
هذه دعوى ضرورية وما قبله الزاما ضعيفا غايته يعني الاسلوب لما اسند الى المخالف وجهين
الاول ان المعدوم متميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدور ومراد دون بعض
ولولا التميز بين المعدومات لما ترجح بعضها بالاتصاف بتلك الصفات على البعض الاخر وكل متميز ثابت
لان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه اذ النفي الصرف
لا تعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه اجاب المص بالنقض ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه
ما ذكره كثبوت المنفي وثبوت التركيبات الخيالية من المعدومات الممكنة وثبوت الوجود والتركيب اذ
يمكن اجراء الدليل المذكور في كل منها مع امتناع ثبوته وانتفائها والجواب بالحل ان يقال ان اريد بتميز
المعدومات تميزها بحسب الخارج فالصغرى ممنوعة وما ذكر في اثباتها انما يدل على التميز الذهني
وان اريد تميزها في الذهن او ما هو اعم منه فالكبرى ممنوعة والثاني ان المعدوم الممكن يتصف
بالامكان وانه صفة ثبوتية لما سياتي في هذا الفصل فكان المتصف به ثابتا لما مر من ان اتصاف غير
الثابت بالصفة الثبوتية محال فاجاب المص اولا بالمنع وقال والامكان ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري

ل

قوله
يمكن الاعتذار
بانه قال بعد الاستدلال عليه
دعوى استتباطه من الدليل لا ابه ضعيفه
بعض النسخ لما كان هذه دعوى ضرورية مع ما مدلالة
لما كان هذه المقدمة ضرورية وما سبق من المقدمات النظرية غير
تنبيها على ذلك التفاوت فليتامل ... كاتب
هو مع اول انه نعم الى التنبيه منها
امر تقيبر والبعض الناقد
في مفهوم دانا
بخطه

ان البنية الحول فقط على زعمهم ومقنا الصدق ... الاشكال ...

لما سياتى فى هذا الفصل ايضا وثانيا بالنقض وقال لـ حيث ان الامكان لنا وانفقوا على انتفائه كالمركبات الخيالية
فلو كان الاتصاف بالامكان مقتضيا لثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انها منتفية اتفاقا
وهو يرادف الثبوت والعدم النفى واذ لا واسطة بين الثابت والمنفى ضرورة واتفاقا فلا واسطة بين الموجود
والمعدوم واثبتها امام الحرمين اولا والقاضى ابو بكر وابو هاشم واتباعه وسموها بالحال وعرفوها بانها
صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجوه الاول ان الوجود ليس موجودا والا
لكان له وجود زايد على ماهيته لما مر فى بحث زيادة الوجود وننقل الكلام اليه حتى يتسلسل ولا معدوما
والا لاتصف بنقيضه واجاب المصنف عن هذا الوجه وقال والوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود
والمعدوم لاستحالة انقسام الشيء الى الموصوف به وبما ينافيه واعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم
للمدعى واجيب بان حاصل حجتهم اذا عرضت على قوانين الاستدلال ان الوجود اما موجود
واما معدوم او لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المدعى ومحصل الجواب
ان هذا الترديد فى هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة مما لا يصح عند العقل ولا يقبله اصلا وذلك لان
تلك الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل هى مجرد عبارات ليس لها مفهومات ثابتة فى العقل اما الجزء
الاول فلان قولك الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة
لا تعقل الا بين متغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان تدرك هناك نسبة قطعا واما الجزء
الثانى فلان قولك الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى اخر صار النزاع بين الخصمين
لفظيا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يكن متصورا امتنع ورود
السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب وكيف لا والسلب رفع النسبة الايجابية المتصورة
بين امرين بحيث لا يتصور نسبة لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب فلا يكون ذلك ارتفاعا للنقيضين
انما ارتفاع النقيضين ان يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها واما الجزء الثالث
فلان قولك الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود وعلى اثبات سلب
سلبه وليس شيء منهما متصورا لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر فى الجزء الثانى لم يتصور اثبات
سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة خالية عن
القضية المعقولة فلا يكون فى الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها الى هنا كلام الشارح
وفيه نظر لانا لا نسلم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه لان الموضوع فى هذه القضية هو
الوجود والمحمول هو الموجود بمعنى ذو وجود ومفهوم ذو وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التى
هى مورد الايجاب والسلب انما هى بين الوجود وذو وجود فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت مفهوم ذو وجود
للوجود وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه انما ذلك فى قولنا الوجود وجود وبينهما بون بعيد وكذا الكلام فى قولنا
الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم والعدم ظاهر لا سترة فيه سلمنا انه لا فرق بين الموجود والوجود
وكذا بين المعدوم والعدم لكن لا نسلم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه اثبات

العدم الوجود فان قولنا الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق يكون في معنى قولنا
الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب الوجود اي اللاوجود يكون قولنا الوجود عدم في معنى قولنا الوجود
لا وجود وهي قضية موجبة معدولة المحمول مضمونها اثبات مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم
الوجود عن الوجود حتى يكون سلب الشيء عن نفسه وانما يكون مضمونها ذلك ان لو كانت سالبة بسيطة او
موجبة سالبة المحمول فقوله معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى اخر صار النزاع لفظيا
قلنا نفسر العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود لا سلب الوجود عن نفسه والفرق ظاهر وبهذا الفرق يظهر
فساد قوله ان قولنا الوجود لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود للوجود واذا لم يتصور سلبه عن
نفسه لم يتصور اثبات سلبه لانا نقول يدل على اثبات سلب الوجود للوجود بمعنى اللاوجود لا على اثبات
سلب المحمول عن الوجود وانما يدل على ذلك لو اخذت سالبة المحمول ولم تاخذها معدولة المحمول حتى تكون
قضية معدولة وكذا الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فليتدبر سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان النسبة لا تكون الا بين
المتغايرين فان المفهومات بالنسبة الى انفسها بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم الكلي يصدق
على نفسه وكذا مفهوم الماهية ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات يصدق على انفسها فتصدق
القضية الموجبة القائلة بان الكلي كلي والماهية ماهية والمفهوم مفهوم ومفهوم الجزئي والتشخص واللامفهوم
الى غير ذلك من المفهومات لا يصدق على انفسها فتصدق السالبة القائلة بان الجزئي ليس بجزئي والتشخص
ليس بتشخص واللامفهوم ليس بلا مفهوم نعم النسبة تقتضي الطرفين المنسوب والمنسوب اليه واما انهما
متغايران فذلك في النسبة الخارجية مسلم واما في النسبة العقلية فلا والجواب الحق ان الوجود معدوم
قوله لا يتصف الشيء بنقيضه قلنا انما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه مواطاة بان يقال مثلا الوجود عدم او
الوجود معدوم واما اتصافه بنقيضه اشتقاقا فلا يمتنع بل هو واقع فان كل صفة لا توجد في فرد من افراد
نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد في ان
يصدق ان الوجود ذو لا وجود الثاني ان الكلي الذي هو ذاتي لجزئياته المتحققة في الخارج مثل الحيوان
مثلا ليس بموجود اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص ولا معدوم والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة
كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم اجاب المص بقوله والكلي ثابت ذهنا بمعنى ان الكلي جزء ذهني
لجزئياته وذلك انما يقتضي وجوده في الذهن فهو موجود فيه وليس جزءا خارجيا لها حتى يلزم تحققه في
الخارج الثالث ان السواد مركب من اللونية التي هي جنس مشترك بينه وبين سائر الالوان ومن فصل يميزه
عن بعضها فالجزءان ان وجدا فلا بد ان يقوم احدهما بالاخر والا امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم
قيام العرض بالعرض لا يقال ان الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية يجب احتياج بعض اجزائها في الجملة الى بعض و
ذلك كاف لان الهيئة الاجتماعية وهي الجزء الصوري قائمة بهما وذلك كاف في التيام الحقيقة الواحدة
منهما لانا نقول الثابت في احتياج بعض الاجزاء الى بعض لا حاجة الى قيام احدهما بالاخر لانا ننقل الكلام الى الهيئة
الاجتماعية فنقول انها على تقدير كونها موجودة تكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة ومنه

قوله
قلنا انما يمتنع
اتصاف الشيء بنقيضه
هو اقول هذا ايضا غير ممتنع على الاطلاق
فان مفهوم اللاممكن العام ممكن عام والجزئي مثل
فيه فان الجزئي والتشخص واللامفهوم الى غير ذلك نقيض في
انفسها وان لم يصدق على انفسها صدق نقائضها
عليه مثلا الجزئي لا جزئي واللامفهوم
مفهوم والحق انه

المنع
اتصاف الشيء
بالنقيضين لا اتصاف
الشيء بنقيضه فقط
للاعلال قوله فان
كل صفة اقول ان كان نقيض
الشيء ما يصدق بنقيضه اشتقاقا
فلا يلزم منافاة له بنقيض ذلك
ولا يلزم من الاتصاف بنقيضه
نقيض الاتصاف بالنقيض لانه لم
يكن الجسم المتحرك لا متحركا للاتصاف
بالسكون وغيره فالسبب حركة فالتصور
المعقول بديهي واقع فان السواد مثلا
ليس باسود والعلم ليس بعالم والحركة ليس
بمتحرك الى غير ذلك وتفصيله ان المفهوم من
اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا ان يكون رفعه بالمعنى
المصدري محمولا عليه اشتقاقا كما في كون الوجود معدوما
فانه متصف بسلب الوجود بمعنى انه لا موجود وقد
ان اتصاف الجسم بالسواد مثلا ليس من هذا القبيل
بل هو اتصاف اشتقاقا بما سلب عنه الجسم وبحكم
ينتج انه متغير ذلك فانه لا يتم في جميع صور الاتصاف
فيلزم على تقدير ذلك ايضا كون
الوجود لا موجودا ولا
معدوما
ضرورة ان سلب الوجود والعدم وصف للوجود متغاير لهذه الخطوط
للاعلال

ويحم

يلزم تقوم الموجود بالمعدوم فقال ان قولهم في الاحتجاج بين الجزئين ان يتوقف قيام احدهما
بالجسم على قيام الآخر به لعلة الجسم من حيث انه يقوم احدهما بالآخر وان عدم احدهما ان يقوم الموجود بالمعدوم
فهما لا موجودان ولا معدومان يقومان بما يقوم به السواد فيكونان حالين واجاب المصنف بانه يجوز
قيام العرض بالعرض قد علم من جواب الوجه الثاني جواب آخر لهذا الوجه وهو انه يجوز ان يذهب الى انه
لا تحقق لهما في الخارج حتى يلزم قيام العرض بالعرض ونقضوا بالحال نفسها فان الاحوال عندهم متكثرة
جميعها مشتركة في الحالية ومخالفة بالخصوصيات التي بها يمتاز بعضها عن بعض فيكون لكل العرض
امر يختص بها وليس بموجود ولا معدوم ويبين قيامهما قائمان بما يقوم بالحال فيكون لكل حال امران
الامر المشترك والاخر الامر المختص ثم ننقل الكلام الى الحال المختص فيلزم ان يكون للاحوال المختصة
ويجبر بينها الا انه الذي فيها امران مشترك ومختص وفي هذا المختص ايضا امران وهكذا فيلزم التسلسل
اقول يمكن ان يجاب عن هذا النقض ايضا بان نختار ان الامر المشترك وهو مفهوم الحال الحال والامر
المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض لان تقومها بالمعدوم ولا يمكن نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه
مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال آخر ليلزم التسلسل واما ثانيا فبان نقول
المختص ثم يرجع الى اصحابنا ان عرضيته تشترك في بعض ذاتياتها وتختلف في البعض الآخر فما به الاشتراك
وما به الاختلاف ان وجب ان يلزم قيام العرض بالعرض وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان
ولا معدومان يقومان بما يقوم به المحل الذي هما ذاتيان له فهما حالان لانهما من تمام الجنس والفصل
تلك الحقائق فيكون ما به الاشتراك وما به الاختلاف حالتين لها فلو سقط المصنف لم يلزم على تقدير
كون احد الامرين المشترك والمختص معدوما وما تقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول انما يتحقق هناك
ان الاحوال ليست بموجودة والقيد الثاني في محل المنع انما يلزم ان لو قيل الحال ان مفهوم الحال اي الاحوال
حتى يلزم الحكم بذلك بان الاحوال متباينة باعتبارها مشتركة في عرضي هو مفهوم الحال وانما يصح ذلك
مستقلا بان ثبت ان تقول انتفاء القيد الاول هنا لا يمنع اذ يمكننا اتمام الدليل ان نقول لو كان احد
الامرين معدوما لزم وان لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم لكن يلزم تقومهما اللذين بعدهما لا موجود بالمعدوم
وهو ايضا ممتنع قلنا انهم ان يلتزموا ذلك فان الحال لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم فلا خلاف في الحاجة
فانهم يجعلون تقومها بالمعدوم ... الصحيح ولم يمنع من الوجود لانه لا يمتنع ان يكون للحال العقوم ...
ولا يمتنع ان يكون المعدوم مقوما للحال عليهم ... تقوم الحال بالمعدوم ولقائل ان يقول الاحوال
التي هي تمام الحقائق العرضية الموجودة لا يمكن تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقائق الموجودة بالمعدوم
فيمكننا اتمام الدليل في تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول ايضا وحينئذ يكفينا في النقض والمعتبر عدم قبول
التماثل والاختلاف والتزام التسلسل المحال عنده وقد اجاب الاحوال عن هذا النقض بوجهين الاول انهم قالوا
عندنا لا توصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين والمختلفين عندنا من قبيل الموجودين فلا الحال يوصف
بالتماثل لم يمتنع ان يكون ما اشتركت في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل في مفهوم الحال اذا لم يوصف بها

بالاختلاف لم يصح ان يقال انهما متباينة بالخصوصيات لان هذا وصف لهما بالاختلاف في تلك الخصوصيات
والثاني انا نلتزم التسلسل في الاحوال والبرهان انما قام على امتناع التسلسل في الموجودات لا في الاحوال
التي ليست موجودة فتامل الثالث هذان المذهبان باطلان اما الاول فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين
كانا موجودين او معدومين او حالين كما زعمتم فانهما قد يشتركان في مفهوم وقد يتمايزان بمفهوم اخر
الا انكم سميتم هذا الاشتراك اذا كان بين موجودين في تمام الماهية بالتماثل وهذا التمايز اذا كان
بين موجودين بالاختلاف فالتماثل على اصطلاحكم اخص من الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز فظهر
بطلان قولكم لا يصح ان يقال الاحوال مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يقال
انها متباينة بخصوصياتها لان هذا وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم من الوصف بالاعم الوصف بالاخص
واما الثاني فلانا نقول كما مر غير مرة ان برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية مجتمعة
في الثبوت سواء كانت موجودات او احوالا كما زعمتم فيبطل ما فرعوا عليها اي على القول بان المعدوم ثابت
وعلى القول بثبوت الاحوال من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم فانهم اتفقوا على ان المعدومات الممكنة
قبل دخولها في الوجود ذوات واعيان وحقائق والثابت من كل نوع من الذوات المعدومة عدد غير متناه
ومن انتفاء تاثير المؤثر فيها فانهم متفقون على ان لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير تاثير
وانما التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود وافقوا على هذا ينبغي ان يحمل كلامهم لا على ما اراده الشارحون من ان
المؤثر لا يقدر على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا الى غير ذلك من الماهيات الممكنة
اذ لا معنى لجعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم ومن انتفاء تباينها حيث اتفقوا
على ان الذوات كلها متساوية في كونها ذواتا وانما تختلف بالصفات ومن اختلافهم في اثبات صفة
الجنس كالجوهرية والسوادية وما يتبعها كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط
او في حال العدم ايضا فذهب ابو اسحق بن عياش الى ان تلك الذوات المعدومة متعرية عن جميع الصفات
في حال العدم وان الصفات انما تحصل لها في حال الوجود وذهب الجمهور الى انها في حال العدم متصفة بصفات
الاجناس وذهب ابو يعقوب الشحام الى اتصافها في حال العدم بصفات الاجناس وغيرها ايضا حتى التزم
رجلا معدوما على فرس معدوم وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف ومن اختلافهم في مغايرة التحيز للجوهرية زعم ابو
علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان التحيز مغاير
للجوهرية وهو علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش انهما
صفة واحدة ليستا متغايرتين ثم اختلف هؤلاء الثلاثة فزعم ابو عياش ان الجوهر حال العدم لا يوصف
بانه جوهر ولا بشيء من الصفات على ما مر من مذهبه وزعم الشحام وابو عبد الله انه يوصف حال العدم
بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري
شرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا بالحصول في الحيز ومن اختلافهم في
اثبات صفة للمعدوم بكونه معدوما فذهب كلهم الى ان المعدوم ليس له صفة بكونه معدوما الا ابا عبد الله

فاذا ثبت اتصافه بذلك ومن اختلافهم في امكان وصفها بالجسمية ذهب كلهم الا ابا الحسين الخياط الى
ان الذوات المعدومة لا توصف بكونها اجساما وجوزه الخياط واقتفى ان ابا يعقوب الشحام ايضا حيث
التزم بجلالها على فرض يعطى اسم ... سيف قائل بكون هذه الاشياء اجساما في حال العدم و
من اختلافهم في دفع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة فان بعضهم لما جوزوا
اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية لم يبق عندهم من اتصافه بالعالمية والقادرية وغيرهما كونه
قال الامام الرازي في هذه المسألة الاشكال انهما يلزمان ان يكون حال الحركات والالوان امورا معدومة وان لا
يعلم وجودها الا بدليل وهو سفسطة اقول من قال منهم باتصاف المعدوم بالصفات لا يلزمه وجود
تلك الصفات في الخارج بل يقول كما ان الموصوف معدوم كذلك الصفات القائمة به معدومة مثلا جوهر قابل
معدوم ومركب على فرض معدوم ويكون معدوما وسيف معدوم متحرك بحركات معدومة وملون بالوان
فالسيف معدوم متحرك بالوان معدومة فيلزم من القول بكون حال الحركات المعدومة والالوان المعدومة
امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك انما هي في القول بكون حال الحركات والالوان الموجودة في الخارج
امورا معدومة فان المثبتين للوجود الذهني يجوزون ان يتخيل رجل كما ذكرنا فهم يجوزون اتصاف المعدوم
في الخارج بحركات وبالوان لا وجود لها في الخارج لكن على وجه لا يظهر هذه الاحكام ولا يصدر الا ثار
المطلوبة ولا يلزمهم سفسطة بهذا القائل بها فانهم في جميع ذلك سبيلا انهم يقولون بان الاتصاف على هذا الوجه لا
يكون الا في ذلك وهو لا يقول بذلك كما ... وعلى القول بالحال من ... الحال اي الحال التي هي
موجودة قائمة بما هو موصوف بها الكائنة للحركة الحاصلة للحركة الموجودة القائمة بالمتحرك وبشمل القادرية
بالقدرة ومعنوية اي غير المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به كالوجود المتحيزية
العرضية للاعراض والجوهرية للجواهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان احوال هذه ليس
ثبوتها لها بسبب معان قائمة بها وجوزا بوهاشم تعليل الحال بالحال وقد تقرر عندك ان الاحوال المعللة
لا تكون الا للحي وما يتبعها فانه يمنعها من الصفات لا يوجب لها احوالا ومن تعليل الاختلاف
اي اختلاف الذوات بها اي بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها متساوية وانما اختلافها
بجنسها عن بعض بالاحوال القائمة بها وغير ذلك مما لا فائدة في ذكره واعلم ان ابا هاشم والكلام هاهنا
كالكلية لكن لا فائدة في الاشتغال بامثالها بعد ظهور بطلان ما هو اصلها ومبناها فلنعرض عنها ثم الوجود
قد يؤخذ على الاطلاق غير مقيد بشيء اصلا لا معينا ولا مبهما الا انه يمكن ان يلاحظ العقل مجردا عنه
بالكلية ويقابله عدم مثله غير مضاف الى شيء اصلا لا ملحوظا معه ... موضع قطع النظر عن كل ما يحاذيه
وما قيل من ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى شيء ما وان كان غير معين وان العدم امر لا يعقل الا مضافا الى
شيء ما فتحريره دعوى بلا دليل بل البديهة تشهد بخلافه وقسم العدم المطلق الذي هو سلب الوجود المطلق اما اولا
فلانه سلب مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا فلانا نتعقل مفهوم العدم مع الغفلة
عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتعقل الا بعد تعقله اي الوجود المطلق والعدم

المطلق في محل واحد لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار لا يقدح في تقابلهما فانا اذا قلنا كل معدوم مطلقا يمتنع
الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية تكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود
المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع
المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر اي لا يتصف بكل منهما في نفس الامر وههنا ليس كذلك فان اتصاف
ذات الموضوع بالوجود وان كان في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل
وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض
ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وغير ذلك من الاجتماع المستحيل المتقابلين والى هذا المعنى اشار بقوله
ويعقلان اي يعقل الوجود والعدم معا اي مجتمعين في محل واحد فان قيل اذا كانت ماهية ما موجودة في الذهن
معدومة في الخارج فانها تتصف بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لكونها متصفة بالوجود الذهني بحسب نفس
الامر وتتصف بالعدم المطلق بحسب نفس الامر لاتصافها بالعدم الخارجي بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان
اعني الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد اعني تلك الماهية بحسب نفس الامر وكذا اذا كانت موجودة في
الخارج معدومة في الذهن قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم كما فسرناهما هو ان لا ينسبا الى شيء بان يقيد بوجود
هذا او ذاك وعدم هذا او ذاك وليس المراد بالوجود المطلق هو ان يكون موجودا باي وجود كان ذهنيا او
خارجيا وبالعدم المطلق ان يكون معدوما باي عدم كان ذهنيا او خارجيا فلا تقابل بينهما بهذا المعنى بل
الوجود في الخارج يقابله العدم في الخارج والوجود في الذهن يقابله العدم في الذهن والوجود بالمعنى
الاعم اعني المتحقق ذهنا او خارجا يقابله العدم الاعم بمعنى ان لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا هذا ما سنح في شرح
هذا المقام وقد قيل في شبهة تجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق لان في العدم العدم المطلق قد يتصور
فيعرض لكونه في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق
مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للاخر فان اعتبار
كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضه فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض
له لا يقابله بل يجتمع معه فظهر يعقلان معا اي الوجود المطلق والعدم المطلق رد لما يتوهم من ان العدم
المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا وتقريره انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان
يتصور نقيضه قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق [illegible] فكونهما معا [illegible]
تعقلهما [illegible] فلان اجتماع المتقابلين [illegible] لا يحتاج الى الاعتذار [illegible]
انما يستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل بان يكون
موجودا ومعدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه بان يقال العدم من حيث انه سلب الوجود مقابل له
ومن حيث ان الوجود عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للاخر فان اعتبار كونه سلب
الوجود غير اعتبار كونه عارضا للمحل فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه عارض للمحل

يقابله

لانها امر يجتمع معه وانا ثالثا فلانه لو كان معنى قوله فيه خلافه مما ما ذكره فينبغى ان يكون لفظة ممكنا بدل قوله منا
وقد يؤخذ مقيدا اى مضافا الى امر ما فيقابل بعدم مقيد اى منسوب الى شىء خاص ويفتقر الى موضوع
كما تقابل ملكة بعدمها وفيه ان التقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل السلب والايجاب واما
التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد فالظاهر انه تقابل العدم والملكة لان المتقابلين بالسلب و
الايجاب لا يعتبر نسبتهما الى قابل الامر الوجودى بصيرورتهما بينهما عدما وملكة ولا شك ان يجتمع جميعا
قابل الوجود فان المراد بهما ما هو اعم من الخارجى والمراد بالملكة معناها المصطلح وقد يؤخذ اى الموضوع فى
العدم والملكة مطلقا او جنسيا فان اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجودى فى ذلك الوقت اعنى
وقت اتصافه بالامر العدمى يقال لهما العدم والملكة المشهوران وقد يؤخذ نوعيا وجنسيا وح اى و
حين ما يؤخذ نوعيا او جنسيا وكذا حين ما يؤخذ شخصيا لكن لم يعتبر قابليته فى ذلك الوقت يقال
لهما العدم والملكة الحقيقيان والوجود لا جنس له بل هو بسيط ليس له جزء اصلا فكيف يكون له جنس
فلا فصل له اما انه بسيط فظاهر واما انه لا جنس له لا فصل له على ما يأتى انه بسيط فلانه لو كان له جزء
لكان عروض الوجود له لما سبق من ان الوجود لا ينافى المعقولات بل يعرض لجميعها الكلى ويلزم
الجزء محال لاستلزامه ان يكون الشىء عارضا لنفسه ولا يكون العارض متقدما عارضا والجواب ان
من المفهومات ما يعرض لنفسها كالكلية والمفهومية والمعلومية والعدم الى غير ذلك فهذا وقد
استدل على ان الوجود لا جنس له بانه لا مفهوم اعم منه ولعموم علمه بان كل واحد من مفهوم الكلى
ومفهوم المعتبر عنه والمفهوم ونظائرها من المفهومات الشاملة للموجودات والمعدومات
اعم من الوجود وعلى بساطة الوجود بان اجزاءه ان كانت موجودة فلاعتبار الوجود معها
وح يلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين او بالعروض فيلزم ان يكون الشىء الذى هو جزء الوجود
معروضا له وان كانت معدومة فان اعتبر العدم الجزئى يلزم تقوم الشىء بنقيضه وان اعتبر العرض لزم
ايضا تقوم الشىء بالاضعف منه وهو يجب بانه منقوض بسائر المركبات فيقال مثلا الحيوان بسيط اذ لو كان
مركبا فجزؤه اما حيوان او غيره ويساق الكلام الى الجزء واثبته فقلنا يلزم تقوم الشىء بالاضعف منه
فان البيت مركب من اجزاء كل واحد منها متصف بامر ليس ببيت وكذا البيت وغيره مما تركب من اجزاء
غير محمولة اقول يمكن دفع الاخير بان يقال مرادهم بالبساطة عدم تركبه من الاجزاء المحمولة ليقوم دليلا على انه
لا جنس له ولا فصل فالاولى ان يجاب بالتزام كون الشىء الذى هو جزء للوجود معروضا له ولا فساد فيه
كما مر ويتكثر بتكثر الموضوعات اى الوجود المطلق يتكثر بتكثر ما صدق هو عليه من الافراد بحسب تكثر
الموضوعات اى الماهيات المعروضة لها سواء كان تكثر تلك الافراد بسبب عوارض مشخصة لها او بسبب
اختلاف ماهياتها بسيطة كانت او مركبة او بسبب فصول لها الحصصية المنوعة لها من جنس لها وما قيل من ان
الوجود مفهوم ولا يتكثر بالفصول لانه بسيط بل يتكثر بتكثر الموضوعات فالوجود المطلق الانسانى
والوجود العارض للفرس يشتركان فى مفهوم مطلق الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس فهو

...

المراد من الوجود ونحوه من الامور العامة المشتقات
اما الوجود المطلق اذ لا يتم ما قال ان
قال قلت الكلى العام ونظائره اعم من الوجود
لصدقها على العدم المطلق من حيث هو معدوم

ما سبق من الدليل على تقدير تمامه انما يدل على بساطة الوجود المطلق لا على بساطة افراده لانه يجوز
ان يكون له افراد مركبة مختلفة الهيات اما بذواتها او بفصولها ان كان نوعا او جنسا لها ولو
سلم فلم لا يجوز ان تكون افراده بسائط مختلفة الهيات فيكون مشتركها لا ذاتيا لا بكثرة وحقيقتها
وايضا فاذا تمايز الوجودات الخاصة بعضها عن بعض بمجرد الاضافة الى موضوعاتها كما ذكره هذا
القائل فالوجودات الخاصة تكون عبارة عن الوجود المطلق ماخوذا مع الاضافات فان يكون
مع كل اضافة وجود اخر فالوجود المطلق اما تمام ماهياتها ان جعلت الاضافة خارجة عنها او
جزئها ان جعلت داخلة فلا يصح قول المصنف وبقى اى الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها
اى على افراده العارضة للماهيات فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتأخر و
على وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة و
الضعف وهما غير الاشتداد والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما وايضا فانه في وجود
الواجب اقدم واولى واشد واقوى واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك فليس بجزء من غيره من
الامور افراده ولا من الماهيات المعروضة لها لما سبق من ان الامر الذي لا يكون متساوى الحصول
بالنسبة الى ما تحته لا يكون جزءا منها وقد سبق ايضا ما فيه من المناقشات والشيئية من المعقولات
الثانية وهي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر وليست متأصلة في الوجود اى ليس لها وجود
خارجي اصيل والا كانت لها شيئية اخرى وتسلسلت الوجودات الخارجية فلا يبقى مطلقها
ثابت اى الشيئية المطلقة يعني عينية بما يعمها ليست ثابتة في العقل لانها تعرض لخصوصيات
الماهيات في العقل وحاصله ان الشيئية لا تعقل منفردة عارضة لامر بل هي انما تعقل عارضة
لخصوصيات الماهيات المعقولة كما هو شأن المعقولات الثانية اقول هذا مع انه مخالف للواقع
مناف لما سبق من ان الوجود قد يطلق على الاطلاق فالشيئية عبارة عن الوجود وعما
يحاذيه الميزان لا يدان مفهوم الشي الكلي ليس بموجود في الخارج انما في الخارج الا
اشياء مخصوصة فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشي فان طبائع الكليات مطلقا ليست
بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات اولى او ثواني وايضا الا يلائم الاضراب عنه بقوله
بل هي تعرض لخصوص الماهيات وتقع تمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة
لا غير اي لا الى غير عدم العلة او لا الى غير عدم المعلول الى عدم العلة فلو لم تكن الاعدام متمايزة لما كان
كذلك وان عدم الشرط يصحح عدم المشروط دون عدم الضد وجود الضد الاخر وكذا الحال في الاعدام
فان عدم غير الشرط لا ينافي وجود المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الاخر فلو لم يكن
تلك الاعدام متمايزة لما تخالفت مقتضياتها وحجة المخالف ان المعدوم نفي صرف لا تحقق له ولا
شيئية البتة اصلا وكل متميز فهو متحقق وشان المبهول الصحيح ان العدم متحقق ذهنا
ووجود الى معقولا قال صاحب المواقف الخلاف في تمايز المعدومات فرع الخلاف في الوجود

الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا من التعارف كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن يختص
التمايز بالموجود اما في الذهن او في الخارج ولم تكن المعدومات متمايزة وان لم يكن ذلك التمايز
لكونها موجودة فيه ففي المعدومات الصرفة تمايز في الجملة قوله بيان التفريع بهذا الوجه مع انه يوهم
بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور
المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال
ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم تكن الاعدام متمايزة لان الاعدام لكونها موجودة
في الذهن لا تخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات فالاولى ان يقال في بيان
التفريع انه لما كان التميز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف فمن اثبت الوجود الذهني
حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز
لعدم الثبوت اصلا ثم العدم قد يعرض لنفسه لا شك في ان العدم معدوم في الخارج اذ لو كان
موجودا فيه لزم ان يكون الموصوف اعني المعدوم موجودا في الخارج وهو محال لكن يمكن ان يكون
موجودا في الذهن بان يكون يدركه العقل متصورا اياه وان لا يكون موجودا فيه بان لا يكون ملحوظا
للعقل حاضرا عنده فاذا لاحظ حينئذ قد يعرض بلفظة قد لان العدم المطلق اي ذهنا وخارجا
قد يعرض لنفسه والمراد من عروض العدم لنفسه اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقا لا ان يكون هيئة
متحققة والعدم قائما به قيام العرض بمحله وما يقال من ان العارض العدم المطلق هو ليس نفس العدم
المطلق بل هو جزئي من جزئياته اعني العدم المضاف فمدفوع بانا نعلم ان ما هو جزئي من جزئيات
مفهوم يلزم عروض ذلك المفهوم الكلي ايضا لذلك الامر لان المعنى بالعروض على ما ذكرنا مطلقا
ولا شك ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم قطعا لو
ان كان ذلك المفهوم عرضا لجزئياته لا ذاتيا لها ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم المطلق
العارض له مقابل للعدم المطلق المعروض من حيث انه نوع له وموضوع منه من حيث انه عدم مقيد
العدم المعروض عنه فيصدق النوعية والتقابل عليه اي على هذا العدم المضاف الى نفسه
العارض لها باعتبارين كما ذكرنا وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج اي في نفس الامر فان
اطلاق الخارج على نفس الامر كثير شائع يعني ان لا يحكم بانه ارتفع المعلول كحركة المفتاح مثلا فارتفع
العلة كحركة اليد مثلا كما يحكم بعكسه فانه يقال ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح
على قياس الوجود فان العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا
يحكم بانه وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط لوجود المعلول
فكذلك عدمها مناط لعدمه وذلك اذا كانت العلة غير متعددة واما اذا تعددت العلل فعدم
العلل باسرها مناط لعدم المعلول وكما ان وجود المعلول مستلزم لوجود علة ما من غير ان
يكون سببا لذلك عدمه مستلزم لعدم علله باسرها من غير ان يكون سببا لعدم شيء منها والتلازم

في الذهني

فى الذهن يعنى ان عدم المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة فى نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له فى الذهن بان
يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل من عدم المعلول على عدم العلة على انه اى
الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان انى وبالعكس اى الاستدلال بعدم العلة على عدم
المعلول برهان لمى الحد الاوسط فى البرهان لا بد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذى هو اللم
والا لم يكن برهانا على ذلك المطلوب فان كان مع ذلك علة ايضا لثبوت ذلك الحكم فى الخارج فالبرهان
لمى فانى سواء كان الاوسط معلولا لثبوت الحكم فى الخارج اولا والاول يسمى دليلا والثانى لا يختص
باسم وانما سميا بلم وان لان اللمية هى العلية والانية هى الثبوت وبرهان لم يفيد علة الحكم ذهنا
وخارجا فسمى باسم اللم الدال على العلية وبرهان ان انما يفيد علة الحكم ذهنا لا خارجا فهو انما يفيد ثبوت
الحكم فى الخارج واما ان علته ماذا فهو لا يفيد ذلك فسمى باسم ان الدال على الثبوت فان قيل قد اورد
الشيخ فى برهان الشفا فصلا لبيان ان العلم اليقينى بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه فعلى هذا
لا يكون برهان الان برهانا لان كون النتيجة يقينية معتبر فى حد البرهان وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين
الا اذا استدل بالسبب على المسبب قلنا قد اخذ الشيخ فى هذه الدعوى فيدين نشاء الاشتباه من الغفول
عنهما احدهما انه قال بكل ما له سبب ثم اورد فى الفصل المذكور كلاما بهذه العبارة وهو ان الشئ ان كان
لسبب لم يتيقن الا من سببه فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له والاوسط
كذلك للاصغر الا انه بين الوجود للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقينى يكون برهان
ان ليس ببرهان لم الى هنا كلامه فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم فى الخارج سبب يمكن ان يعلم
يقينا ببرهان ان لما عرفت من انه سبب الحكم ومراده والشيخ لا ينفى فى العلم اليقينى والثانى ان مراده
فى هذه الدعوى هو اليقين الدائم وصرح بذلك فى جواب سؤال اورده على نفسه حيث قال ان قال
قائل اذا راينا صنعة علمنا ضرورة ان لها صانعا ولم يمكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو
استدلال بالمعلول على العلة فالجواب ان هذا على وجهين احدهما كقولك هذا البيت مصور وكل
مصور فله مصور واما الثانى فكقولك كل جسم مؤلف من الهيولى والصورة وكل مؤلف فله مؤلف فاما
القياس الاول وهو ان هذا البيت مصور فليس مما يقع به اليقين الدائم لان هذا البيت مصور بعينه
فيزول الاعتقاد الذى كان انما يقع مع وجوبه اليقين الدائم لا يزول وكلامنا فى اليقين الدائم الكلى واما
المثال الاخر فليس المؤلف فيه هو الحد الاكبر بل ان له مؤلفا وهذا هو المحمول على الاوسط فانك لا تقول
المؤلف مؤلف بل انه مؤلف والمؤلف علة لوجود ذى المؤلف الجسم وان كان جزء من ذى المؤلف
المؤلف علة المؤلف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة فقد بان ان الحد الاكبر فى الشئ المتيقن اليقين
الحقيقى لا يجوز ان يكون علة للاوسط عسى ان يكون فيه جزء هو علة الحد الاوسط واعتبار الجزء غير
اعتبار الكل فان المؤلف شئ وذو المؤلف شئ اخر فان ذا المؤلف هو بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف
فيجوز ان يكون محمولا على المؤلف الى هنا كلامه وبهذا ظهر ان ما قيل ان مراد الشيخ ان ذا السبب اى الممكن اذا

ما هو داخل
على ما ذكره
هناك فليتفطن له فلا يقال
والمؤلف علة لوجود ذى المؤلف الجسم اقول
فان قلت لا نسلم ذلك بل نقول
ستذكره مؤلفا معلول لكونه
ذا مؤلف او لا
[illegible]
المفهوم المضاف المؤلف
اذ لا يمكن الاستدلال بالنار
ح بعينه كونه ذا المؤلف كما لا يمكن
الاستدلال بان هذا الخ على السند و
الخ وبالعكس لانها منافاة وقد صرح بذلك الشيخ
فى هذا الفصل ايضا حيث قال واعلم ان الوسط
المضاف فليس محمولا فى العلوم الا ان يقال
بان هذا الخ هو على بان لها فاعلا يشتمل على
ذلك فلا يكون النتيجة اعرف من المقدمة الصغرى
فان لم يكن كذلك [illegible]
[illegible]
الاشياء اولى ان لا يسمى قياسا
فضلا عن ان يكون برهانا
اى مراد الشيخ فى قال
المذكور
[illegible]

٢٩

لم يكن محسوسا لم يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه الا من جهة علته فان وجود المعلول لا يدل الا على وجود علة معينة بل على وجود علة ما منافٍ لكلام الشيخ لانه صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة على المعلول وذكر في الاشارات ان الحد الاوسط في البرهان ان كان علة لوجود الاكبر في الاصغر فهو برهان لمي وقد يكون الحد الاوسط علة لثبوت الحكم الذي هو نسبة الاكبر الى الاصغر ويجوز مع ذلك ان يكون الاوسط معلولا للاكبر وعلة لوجود الاكبر في الاصغر ومثاله الشيء في شرح فصول السلام ان المؤلف وهو امر مؤلف من مؤلفين فان الاوسط وهو المؤلف وان كان معلولا للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا البرهان لمي ليس بان وهذا الكلام ايضا صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما استدلال بالعلة على المعلول وبرهان لمي ليس ببرهان اني وقول هذا القائل قد صرح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة على المعلول برهان لمي وبالعكس اني لا يجدي بطائل لان الكلام فان هذا ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل بالعكس ثم قال الفرق بينهما بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول معين والعلم بالمعلول المعين لا يستلزم الا العلم بعلة ما قلنا لو اطلقوا على الاستدلال بوجود معلول معين على وجود علة ما انه استدلال بالمعلول على العلة كان بناء ذلك على ظاهر الامر وما يبدو في بادي الرأي وبعد تطلع الحق من انه برهان لا العناد باعتبار واشار الى اعتبار التعبير بجهاتٍ ذكر كلاما في الشفاء فهو مختصر من هذا ان البرهان الان يصلح في مواضع يقينا دائما واما فيما له سبب فلا يحصل اليقين الدائم بل فيما لا سبب له واذا تقرر هذا فنقول الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي لان عدم المعلول في نفس الامر كما انه علة له في الذهن ايضا والاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني لان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر وان كان علة له في الذهن فان قيل علية عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج لان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه فيكون في الذهن لان ما في نفس الامر اما في الخارج او في الذهن ولما انتفى هيهنا الاول تعين الثاني واذا كان اتصاف عدم العلة بالعلية ايضا في الذهن فلا فرق بين العدمين في ذلك قلنا اللوازم ينقسم الى اقسام ثلثة لوازم الماهية وهي ما يكون منشأ لزومها الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه ولوازم الوجود الخارجي وهي ما يكون المنشأ فيه الوجود الخارجي ولوازم الوجود الذهني وهي ما يكون منشأ اللزوم فيه الوجود الذهني والعلية من اللوازم فالمراد بالعلة في الذهن ما يكون منشأ العلية فيه وجود العلة في الذهن ومن هذا القبيل اعدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة والمراد بالعلة في نفس الامر ما يكون منشأ العلية فيه نفس ذات العلة من غير ان يكون لاحد الوجودين فيه مدخل وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل ولا يقدح في ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا في الذهن فانه وان لم يتحقق الا في الذهن لكن العقل يجرده بالنظر عن تحققه في الذهن ويحكم بانه بعدم العلة ينعدم المعلول بخلاف عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة فان حكم العقل فيه انه وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه

والعلية انما هي لوجود عدم المعلول في الذهن بالنسبة الى وجود عدم العلة فيرد النقض على ... التبع

بالنسبة الى الخارج عدم العلة والاشياء المرتبة في العموم والخصوص وجودا ينعكس في العموم والخصوص

عدما يعني كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلق بحسب التحقق كالحيوان والناطق مثلا فان ... وجد الاعم

منهما كالحيوان اخص عدما والاخص وجودا كالناطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجودا عدم الاخص

وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا اقول من جعل العموم والخصوص على

العموم والخصوص في الصدق لا في الوجود يحتاج الى التكلف في تصحيح قوله وجودا وعدما ونظير

المسئلة من المسائل المشهورة في علم المنطق وهي ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم اعترض بعضهم

على ما ذكرنا بان هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن العام والشيء والموجود فانها اعم من

الانسان ونقائضها اعم من نقائضه ايضا فلا ينعكس فيها العموم في العدم وهو سؤال مشهور

اوردناه تفصيلا على تلك المسئلة مذكور مع جوابه في كتب المنطق وتتمة كل منهما الى الحاشية والتي مفصلة

حقيقية دائرة بين النفي والاثبات لا يتصور فيها اجتماع النقيضين ولا ارتفاعهما فان وجود الشيء اما

ان يكون بنفسه لذلك الشيء ولا والاول هو المحتاج والثاني هو النفي وكذا الكلام في العدم وان حمل

الوجود او جعل رابطة الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره والاول يكون محمولا على ذاته

الشيء ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويعبر عنه بالهلية البسيطة والثاني يكون رابطة بين الشيء وغيره وهذا

الشيء يكون محمولا وذلك الغير موضوعا ويسمى ذلك التصديق مركبا ويعبر عنه بالهلية المركبة وعلى

القسمين تثبت مواد ثلث اي يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية واقعية تلك النسبة

في نفس الامر بكيفيات فتسمى تلك الكيفيات موادا ان اعتبرت في انفسها وتسمى جهات ان

اعتبرت في التعقل والتلفظ وتلك الرابطة وضبطها هي الوجوب والامتناع والامكان لان كيفية

نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت هي استحالة الانفكاك فالمادة هي الوجوب ككيفية نسبة الحيوان الى

الانسان او لا هذا ولا ذاك فالمادة هي الامكان ككيفية نسبة الكاتب الى الانسان والوجوب

الامتناع متقابلان على ذلك تنافيهما بتقابل النسبة التي هي موضوعة له وكذا العدم يسوغ علم النفي ايضا

على قسمين عدم الشيء في نفسه وعدم الشيء عن غيره والاول يكون محمولا والثاني رابطة

وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية ولا يتوقع على المواد الثلث اولى كما علم ان المحمول اذا نسب الى

الموضوع فلا بد من رابطة بينهما وذلك الرابطة اما الوجود ويسمى تكون القضية موجبة والنسبة

ثبوتية سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه واما العدم فح يكون القضية سالبة والنسبة

سلبية سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه وعلى التقديرين يثبت في تلك النسبة

مواد ثلث بالبيان المذكور ايضا بعينه فالاولى ان يطرح من البين ذكر كون

الوجود محمولا وكذا ذكر كون العدم محمولا اذ لا

فانيقف ذكرها ان مدار الامر على ان الرابطة اما الوجود حتى يكون القضية موجبة واما العدم حتى تكون

سالبة ولا مدخل في ذلك لخصوصية المحمول انما نفس الوجود او العدم او مفهوم ما غيرهما الثالث الآن

لما كان المحمول احد هذين المفهومين اعني الوجود والعدم لا احتياج الى ربطهما بالموضوع والمص

خالف اصطلاح القوم من وجهين الاول ان الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء كان مطابقا

للواقع وح يوافق الجهة المادة او غير مطابق وح يخالفان وعلى ما ذكره لزم ان لا تخالف الجهة المادة لا تغايرهما

بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبارهما في انفسهما واعتبارهما متعلقة والثاني ان المادة

على راي المتاخرين المنطقيين عبارة عن كل كيفية كانت لنسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كان او سلبا و

على راي قد .. ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية ولا كل كيفية نسبة ايجابية في نفس الامر بل

كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر بالوجوب والامكان والامتناع وما ذكره المص مخالف لراي

القدماء حيث اثبت مادة في النسبة السلبية ولراي المتاخرين ايضا حيث خصها بالكيفيات الثلث

اعلم ان الوجوب والامكان والامتناع التي يبحث عنها في هذا الفن غير ما هي التي جهات القضايا لكونها

قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه فالمراد بالمطلق الواجب والممتنع والممكن في هذا الفن ربما

الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود وسيرد في كلام المص ما يدل على ان الوجوب اعم من وجوب

الوجود ووجوب العدم وكذلك الامتناع وزعم صاحب المواقف ان ما عبرها والالكانت لوازم الماهيات

واجبة لذواتها والجواب انا لا نسلم ان لو لم يكن اللوازم واجبة الوجود في انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد

كونها واجبة الوجود لذوات الماهيات فبطلان التالي ثم فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا

الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وهذا ليس بمحال فان الزوجية واجبة الثبوت للاربعة ابدا حال ان

يكون الزوجية واجبة الوجود في انفسها لان يكون واجبة الثبوت لغيرها والبحث في تعريفها كالبحث

اي البحث في تعريف هذه الثلثة كالبحث في تعريف الوجود من كان الوجود بديهي والتعريفات

التي ذكروها بحسب اللفظ ان قيد دورا مركبات هذه الثلثة غنية عن التعريف ان كل احد

معاني هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريفات التي ذكروها لهذه الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب

الحقيقة ان كل منها يشتمل على دور فانا اذا عرفنا الوجوب اي وجوب المحمول الذي هو الوجود او غيره

للموضوع بامتناع انفكاكه عنه او عرفنا سلبه باستحالة امكان عنه وعرفنا كلا من امتناع الانفكاك وعدم

امكان الانفكاك بوجوب عدم الانفكاك فيكون دورا وكذا كلا من الامكان والامتناع وقد توجد ثلثة

الثلثة ذاتية اي بحسب الذات فيكون القسمة اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلثة

قسمة حقيقية لا يمكن الاجتماع بين الاقسام لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق ابدا واحدا

منها وذلك لان نسبة كل محمول سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه سواء كانت النسبة الايجابية

او سلبية لا يخ فان الموضوع اما ان يقتضي تلك النسبة اولا وعلى الثاني اما ان يقتضي نقيض تلك

النسبة اولا والاول هو الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان ويحتمل قسم رابع وهو

ما يكون ذات الموضوع مقتضيا لمعين تلك النسبة ونقيضها ايضا حتى يكون القسمة على هذا الوجه
ذات الموضوع اما ان لا يقتضي شيئا من النسبة ونقيضها او يقتضيهما معا او يقتضي النسبة دون
نقيضها او بالعكس فضمها بادني التفات من بديهة العقل لان اقتضا احد النقيضين يقتضي المنع عن
والمنع عن الاخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما هف ولا يخرج ذلك
عن كونه حصرا عقليا يجزم العقل فيه بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان حمل تمامه يحتاج الى امر
خارج عن مفهومها من تنبيه او استدلال كان مع ذلك حصرا مقطوعا به بلا بينة وكونه بديهيا
معرفا لا ينافيهما فان قيل فعلى هذا الواجب ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء
ان لا يكون ذات الباري تعالى واجبا لان وجود الواجب عندهم عين ذاته والشي لا يقتضي نفسه والا
لزم تقدمه على نفسه قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكر وهو صفة للذات بالقياس الى الوجود
الثاني صفة الوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستقلا بنفسه سواء وعلى مذهبهم يكون ذات
الباري تعالى واجبا بالمعنى الثاني فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلثة الواجب والممكن والممتنع قسمة
حقيقية لا تخرج منها لان الذات اما ان يقتضي الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك وذات الباري تعالى لو
لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين الاخيرين لامتناع الخلو ثم عن ذلك
على كثير قلنا هذا قسمة الذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا يجوز الا فيما الذات مغاير لوجوده وذات
الباري تعالى عين وجوده فهو خارج عن المقسم فان قيل الحكماء قد قسموا الموجود الى ما يقتضي ذاته وجوده
وهو الواجب والى ما لا يقتضي ذاته وجوده وهو الممكن فاذا لم يكن ذات الباري تعالى من القسم الاول فاي شي
يكون من هذا القسم قلنا هذا تقسيم الموجود بحسب الاحتمال العقلي وقد صرح الشيخ بذلك في الهيات
الشفا حيث قال ان الامور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر
بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشي هو في حيز الامكان و
يكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده الى هنا كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم الا بمعنى ما
يكون ذاته مقتضيا لوجوده موجودا وان كان محتملا عند العقل في بادي الراى لكن التحقيق يقتضي منافيه
ومانع ان الوجود الذي هو عين ذات الباري هو وجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره
فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده مقتضى لذاته
فليس بشي لان معنى اقتضاء الذات للوجود انه يقتضي الذات كونه موجودا لان يقتضي كونه فردا من افراد
الوجود فان الواجب ما يقتضي ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع ما يقتضي ذاته كونه معدوما والممكن ما لا
يقتضي ذاته كونه معدوما ولا كونه موجودا فاقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق بان يكون فردا من افراده
لا يكون وجوبا اذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع ما يقتضي ذاته ان يكون
عدما فيلزم ان يدخل ما يقتضي ذاته ان يكون موجودا لا وجودا وما يقتضي ذاته ان يكون معدوما لا عدما
كاجتماع النقيضين وشريك الباري مثلا في قسم الممكن اذ لا يخرج لقسم اخر لا يقال نختار ان الواجب ما يقتضي

فانه اعم الوجود من ان يكون موجودا او وجودا وكذا الممتنع ما يقتضى ذاته العدم اعم من ان يكون معدوما
او عدما الا انا نقول مدار هذه المفهومات الثلث اعنى الوجوب والامكان والامتناع جهات فى قضايا
مخصوصة محمولاتها الوجود فالوجوب كيفية النسبة فى قولنا هذا موجود بالضرورة والمحمول فى القضية
لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا حتى يكون الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت
احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس حال الامتناع وايضا يلزم على هذا ان يكون الوجود الخاص الممكن
واجبا لذاته والعدم الخاص للممكن ممتنعا لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك لو كان الوجود الخاص
الممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص يفتقر الى علته فيكون عارضه مفتقرا اليها فيكون الوجود
المطلق مفتقرا الى امر مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجوب له معنيان على
ما مر احدهما صفة الوجود بمعنى استغنائه عن الغير والثانى صفة الذات بالقياس الى الوجود
بمعنى اقتضاء الذات الوجود ومقصود السائل انه يلزم ان يكون الوجود الخاص الممكن واجبا بالمعنى
الثانى وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول فاين هذا من ذلك لا يقال مراده من قال لان الوجود
الخاص الذى هو عين ذات البارى يقتضى الوجود المطلق ان ذات البارى وجود خاص يقتضى
كونه موجودا بالوجود المطلق لانه يقتضى كونه فردا من افراد الوجود المطلق لانا نقول يلزم ح ان يكون
ذات البارى موجودا بوجودين وانه خلاف الحاصل ولا يمكن الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق
فى ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه فان الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفا
بمطلق البياض فى ضمنه قطعا لان البارى على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق اشتقاقا
ولا كذلك اتصافه بالوجود الخاص بل الاتصاف هناك عبارة عن انه هو عينه فان اجيب بان الوجود الخاص عين
ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذى هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق
فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا محذور
فيه قلنا فح يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير لماهيته غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص
فح يفوت ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذات البارى عين الوجود وهو ان يكون ذات البارى
فى اعلى مراتب الموجودية ولنورد لبيان ذلك مقالة لبعض المحققين وهى هذه مراتب الموجودات فى
الموجودية بحسب التقسيم العقلى ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اى الذى يوجده غيره
فهذا الموجود له ذات ووجود مغاير لذاته وموجد مغاير لهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده
امكن فى نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة فى انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والتصديق
كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره اى
الذى يقتضى ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود
مغاير لذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالتصور ممكن والتصديق
ممتنع وهذه حال واجب الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات بوجود

هو بمنزلة الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود مغاير لذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود
عنه بل الانفكاك وضده كلاهما ممتنع فلا يخفى على ذي مسكة ان لا مرتبة في الموجودية اقوى من هذه المرتبة
الثالثة التي هي حال الواجب تعالى عند جماعة ذوي بصائر ثاقبة وانظار صائبة وان اردت مزيد
توضيح لما صور في المراتب الثلث في الموجودية فاستوضح الحال فيما نورده في هذا المثال وهو
ان مراتب المضيء في كونه مضيئا ثلث ايضا الاولى المضيء بالغير اي الذي استفاد ضوءه من غيره كوجه
الارض الذي استضاء بمقابلة الشمس فهنا مضيء وضوء مغاير له وشيء ثالث افاده الضوء الثانية المضيء
بالذات بضوء هو غيره اي الذي يقتضي ذاته ضوءه اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض مقتضيا
لضوئه فهذا المضيء له ذات وضوء مغاير له الثالثة المضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا
مضيء بانه لا بضوء زائد على ذاته فهذا اعلى واقوى ما يتصور في كون الشيء مضيئا فان قيل كيف يوصف
الضوء بانه مضيء مع ان معنى المضيء كما يتبادر اليه الاوهام ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذي
يتبادر الى العامة وقد وضع له لفظ المضيء في اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضيء بذاته لم نرد
به انه قام به ضوء آخر فصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان ما كان حاصلا لكل واحد من المضيء
بغيره والمضيء بضوء هو عينه اعني الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته
لا بامر زائد على ذاته بل الظهور في الضوء اقوى واكمل فانه بذاته ظاهر والاشياء ظاهرة به ومظهر لغيره
على حسب قابليته للظهور واذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلث في الامور المحسوسة فقس عليها
حالها في الامور المعنوية المعقولة ومن البين كما يشهد به بديهة العقل ان واجب الوجود تعالى يجب له
يكون في اعلى مراتب الموجودية لا يمكن انقلابها مبين لا يمكن انقلاب احد هذه المفهومات الثلث
الى الآخر بمعنى ان يزول احدهما عن الذات ويتصف الذات بالآخر مكانه فيصير الواجب بالذات مثلا
ممكنا بالذات وبالعكس وذلك لان ما بالذات يمتنع ان يزول وقد يؤخذ الاولان اي الوجوب والامتناع
باعتبار الغير فيكون القسمة مانعة الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما في ذات واحدة اجتماع الوجود و
العدم فيها دون الخلو لانتفائهما عن كل من الواجب بالذات والممتنع بالذات ويمكن انقلابهما فان الواجب
بالغير قد ينعدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير ومانعة
الخلو بين الثلثة اي الامكان الذاتي والوجوب والامتناع كليهما بالغير في الممكنات فان الامكان لازم للممكن
مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا يخلو الحال عن وجود علته او عدمها ولا يجب مانعة الجمع لانه يجوز
الجمع بين الامكان الذاتي واحد الباقيين واقول انت خبير بان هذه القسمة المثلثة يكون قسمة الشيء الى
نفسه والى غيره وبتبدل الوجوب والامتناع على اسم الغير وهو وان اختلفا في السلب والايجاب فان
الوجوب عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عن ضرورة سلب المحمول عن الموضوع
فانا اذا قلنا الباري تعالى موجود بالوجوب كان معناه ان الوجود ضروري الثبوت له واذا قلنا شريك
الباري تعالى موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود ضروري السلب عنه وكل منهما يصدق على الآخر

قوله
ولا يخفى على ذي
مسكة الى قوله التي هي حال
الواجب اقول في تقريبه انه يحتمل ان يكون
وجود الواجب عينه وتحقيق انه ليس بمحل للممكنات ٣٤
عينها بهذا المعنى خفيا فان العقل يضطرها الى اثبات وجود
للممكن ثبت في وجود واجب بضرورة بالكنه والبيان
للكنه بعدم زيادة الوجود عليها باقتضاء
كما لا يخفى فظهور هذه المرتبة
اعلى في الموجودية
ما قال
قوله الاول
والمستغير
بان منه
القسمة الثلاثة
يكون قسمة المضيء
المنقسم الى قسمين
اقول يكون جعل القسمة
على الترديد كما هو الظاهر
من معنى منع الخلو
فقط في الممكنات اذ لو كان
مراد التقسيم تعالى في الحكم
لان التقسيم للمفهوم لا الافراد
لا يلزم فيكون قسمة الشيء بين
نفسه وغيره لانا نقول مراده ان
التوصيف في الماهيات الممكنة يكون على
سبيل منع الخلو ولا يلزم ان يتصف بعنوان
الامكان فلا اطلاق ومرتبته

انما قال بالاضافة اليه يعني ان نسبة الوجوب الى الوجود والامتناع الى العدم او عكس يصدق كل
منهما على الآخر اي لا يراد به تصادق ما اشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وكل ما
هو ممتنع العدم فهو واجب الوجود وكذا كل ما هو واجب العدم فهو ممتنع الوجود وبالعكس واطلاق
احدهما على الآخر كان يقال وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس يصح الا ان يقصد به المبالغة في تلازم
كل منهما للآخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية لنسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم كيفية لنسبة
العدم الى الماهية وهاتان النسبتان متغايرتان ذاتا فكذا كيفيتاهما فلا يتصادقان حقيقة نعم لا تنفكان
وربما كان اقول لمراده بتصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين
متغايرتين بل انما اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم مأخوذين مع الاضافة الى الشيء
الموجود وصفان لذات واحدة متصادقان كالمشتقين منهما فانا اذا قلنا اكرام اعدائه اهانة اوليائه
لم يكن هذا الحمل بصحيح لان الاكرام صفة للاعداء والاهانة صفة للاولياء وهما متغايران وقد
يطلق الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين بمعنى الطرف المخالف فيتم الشيء بمعنى
ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاص فممكن الوجود بالامكان العام اعم من الواجب والممكن الوجود
بالامكان الخاص وممكن العدم بالامكان العام اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاص فيل اراد بعموم
الامكان العام وما اشتق منه كما تكرر ولعله العموم بحسب التحقق لما بينا ما انقدم من امتناع الخلو بين
الكلي منها بينهما ما مر من الكلام وانما نسب الى العامة لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم
يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود ومما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من
الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم ومما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان مقابلا للضرورة
الطرف المخالف فهو سلبها او ما يساوي ذلك السلب ولما رأوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة
وكان الماهية التي لا يكون واحد من جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسميته بهذا فصار الامكان
فكان هذا امكانا خاصيا وقد يعني خاصا ولانه خاص اما لانه لكونه اخص منه مطلقا وقد يؤخذ بالنسبة الى
الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال قالوا انه الممكن الحقيقي
المتصف به وانما ذلك لان الامكان ما لا ضرورة فيه من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما ينسب الى الماضي او
الحال فانه لا يخلو عن ضرورة ما في وجوده او عدمه لانه اخطار الضرورة ولا حاجة الى من تعيين وجوده
او عدمه في احد الزمانين وان لم يكن لنا تعيين ولما اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين انه
يوجد فيه ام لا وذلك لا تعين احد الطرفين في ذلك الزمان وقوعا
على ضرورته ولا تعين هناك ايجاب الذات لان الكلام في الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم حصول
سبب ورد بان هذين الوجهين لان على عدم تعين احد الطرفين في الحال وذلك لا ينافي تعينه في
الاستقبال مستندة الى علل تجب بها وتمتنع بدونها فان انتهت سلسلة العلل اليها
في المستقبل تعين وجودها والا تعين عدمها ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كونه

الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في زمان الحال فان الشيء اذا كان موجودا في الحال لكان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا تنافي امكان عدمه في الاستقبال وانما الموجب للوجود في الحال ضرورة وجوده في الاستقبال لا وجب العدم في الحال ضرورة عدمه في الاستقبال فلا يكون ممكنا صرفا فلا وجب ان يكون في الحال موجودا ومعدوما معا لانه ممكن في جانبي الوجود والعدم لو قلنا كما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجوب ويشترط الخلو عنه كذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنهما فيلزم ارتفاع النقيضين والتاني المتكلم الى الاذل بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان قيل القائل من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محذور والثالثة اعتبارية لصدقها على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدق هذه الامور على المعدوم يجب ان لا تكون متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود ومبنى هذا الكلام على ان كلا من الوجوب والامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم ويعترض عليه بان صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما فان انتفاء بعض جزئيات مفهوم لا ينافي كونه موجودا بوجود بعض الجزئيات كما في سائر الكليات الموجودة نعم لو استحالة اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودي بمعنى صدقه عليه فان الفرد المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان من غير لزوم محذور ثم الصدق الا على المعدوم لوجب كونه معدوما وليس الامر كذلك لصدقها على الموجود ايضا فان الواجب يصدق عليه انه واجب الوجود ممتنع العدم والموجود الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واستحالة التسلسل يعني لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان فاتصاف محالها بوجودها لانها فرع على احد هذه الامور وينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو محال وفيه نظر لانه انما يلزم التسلسل لو كانت هذه الامور الثلاثة باجمعها موجودة في الخارج اما اذا كان بعضها موجودا دون بعض فلا يلزم التسلسل مثلا لو فرضنا ان الوجوب موجود فظاهر ان اتصاف محله بوجوده لا يحتاج على احد هذه الامور وقلنا انما نقول ان اتصاف ماهيته بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس بموجود في الخارج حتى يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية فلا يقتضي جواز ان يكون هذا ولاستحالة التسلسل اشارة اليها بل ذكرها صاحب التلويحات وهي انه لو كان كل ما نوع اي كونها في فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهوم من تمام محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم والتعين والوحدة ونحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان موجودا لكان ممكنا وينتقل الكلام الى امكانه ويلزم التسلسل في الامور المترتبة

الموجودة

قوله ويعترض عليه المراد بالصدق هنا الحمل بطريق الاشتقاق للعدم الممكن ممكن الوجود لانه لكان ممكن الحمل اتصاف الحكم بطلان الاتصاف به على فرض كونه ممكن الوجود ما يجد ما يوجد في الموصوف ووجوده فيه فرع وجوده وقد فرض معدوما كيف لا يجوز ذلك فلم لا يجوز ان يكون المعدومات متصفة بالسواد والبياض ونحوها من الامور الكلية الا ما وجد فانه كما سيذكره المتكلم في شرح قوله لزم امكان الوجوب الا ان يقال اتصاف المرجح بالقدرة المعدوم وهو ظاهر البطلان وما يمكن فيه من اتصاف المعدوم بالسواد والمعدوم ولا استحالة كما سبق من الشارح في بحث ثبوت المعدوم لانا نقول لا نزاع في ان الالزام اتصاف المعدومات الخارجية بالصفات المعدومات الخارجية تحقيقي حتى يستغني عن البرهان فابطاله ظاهر البرهان على امتناع ثبوت المعدومات بطلانه واشار الى اتصاف الموصوف بها بعد وجوده ظاهر كما في اتصاف المتكلم بالصفات المتحققة وكلامه في ان المعدوم لا يتصف بها اتصافا يكون مظهرا للآثار كاتصاف الموجود بها من غير تفاوت في الاتصاف لان اتصاف المعدومات والموجودات بالامكان سواء الا من غير تفاوت بينهما بسبب الوجود مسمى ومعه والله اعلم

الوجوب نفسه ما هو وجه لانا نقول لا يمكن اجتماع في الامتناع انه لا يمكن ان يبقى لو كان الامتناع موجودا لكان
ممتنعا وقد اجتمعنا في الوجوب فنقول لا نسلم ان الوجوب لو كان موجودا لكان واجبا فان بين السلاذ [illegible]
لو كان ممكنا لزم امكان الواجب لما سيأتي الجيب بما سيأتي ايضا ولو كان الوجوب ثبوتيا اى موجودا
في الاعيان لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الواجب ممكنا
لزم امكان الواجب بيان الملازمة من وجوه الاول ان الوجوب لو كان ممكنا لو الحب [illegible]
ان يكون ممكنا والجواب انا لا نسلم ان الوجوب لو كان ... الواجب ... يكون واجبا [illegible]
فالمعلول حتى يكون المعلول ايضا لا امكان من جهته والثاني انه لو كان الوجوب ممكنا لكان في ذاته جائز
الزوال واذا كان وجوب الواجب جائز الزوال لكان الواجب ايضا جائز الزوال لانه عند زوال الوجوب لا
يقتضي ذاته وجوده واذا جاز ان لا يقتضي جاز ان يزول وجوده فكان ممكنا والجواب انه ان اراد بزوال
الوجوب نفسه بعد كونه موجودا في الاعيان فلا نسلم انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال لجواز ان من
الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان عند المتكلمين فان امكانه لا يقتضي جواز عدمه بعد
عدمه فلا نسلم انه يلزم من زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم
عدم اتصاف الواجب بها حتى يلزم ان لا يقتضي ذاته وجوده فان الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف
الموصوفات بها في نفس الامر ايضا في الخارج ايضا ثم نقول بعد كونها موجودة يستلزم ... اقول فيه نظر لان
الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت
معدومة لا يمكن اتصاف المحل بها ووجودها ... فلا يلزم ... يجوز كون الجسم ابيض ... البياض معدوما
ومتحركا ... والحق ان ... البطلان ... والجواب ان ... اذا كان
موجودا فذات الواجب كما يقتضي وجود نفسه يقتضي وجود وجوبه ... الوجوب وان كان جائز الزوال نظرا
الى ذات الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم جواز زوال الواجب
بالنظر الى ذاته فلا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجوب الوجود
الثالث ان الوجوب صفة لازمة لذات الواجب لا شك ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فلو امكن عدم
الوجوب لامكن عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم لامكان اللازم واذا امكن عدم الواجب كان
ممكنا والجواب ان الوجوب سواء كان موجودا او معدوما لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما لعدم
الواجب اقول ... مثل ما ... لا يتصور ... فرض كون الوجوب من الامور العينية
ان يمنع استلزام امكان الملزوم لامكان اللازم فان ... الاول ممكن ... عدم الواجب
وفيه انه لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا لما ذكرنا فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب
ضرورة ان الشيء ما لم يجب لم يوجد والشيء لا يجب بسبب الوجود ... ذلك السبب
كان متقدما على الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه ولو كان غيره ... الكلام ... لو كان الوجوب
... الواجب لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب ... المعروض على العارض

بالذات التي الوجوب سابق على الوجوب سبقا ذاتيا انه يمتنع اسبق التسوية نوجده موجبا لنا كان هذا
التعليل بعينه جاريا في الامكان والوجود والحدوث والتاثير وامثالها من الصفات التي لا تتاخر عن
وجود موصوفاتها اجاب صاحب التلويحات قانونا في ان الصفات الكلية الا ... من الصفات تاخرها
عن وجود الموصوفات يجب ان يكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية لوجب تاخرها عن وجود موصوفاتها
ضرورة تقدم المعروض على العارض واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لزم محالات الاول لكون العدم
مقتضيا للوجود وذلك لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجوب لكن العدم مناف للوجود فلا يجوز
ان يقتضيه اقول والجواب انه عدم لا عدم واقتضاء لا مقتضى ولا استحالة في ان يكون مفهوم
في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا عن انه عدم في الخارج هو الوجود على ما مر من ان الوجود
ليس موجودا في الخارج الثاني ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه اذ لا تحقق للعدميات
في نفسها انما تحققها باعتبار العقل اياها لكن الواجب واجب وان لم يعتبره العقل بل لو فرض عدم
العقول كلها امتنع لا يتصور ان يوجد منها اعتبار الوجوب وفرضه فيلزم ان يخرج الواجب عن كونه واجبا و
الجواب انه اتصاف الذات بصفة في الخارج او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما
على ما مر تحقيقه الثالث ارتفاع النقيضين وذلك لان الوجوب نقيضه اللاوجوب وهو عدمي
لكون العدم جزء منه وما هو جزء منه عدم فهو عدم فلو كان الوجوب ايضا عدميا لارتفع
نقيضهما والجواب انه المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق شيء منهما في نفس الامر لا ارتفاعهما
بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون شيء منهما موجودا في الخارج فلو ... مباحث التقابل ان
لا تقابل بينهما وان التقابل بينهما ليس ... كالمتضادين والمتضايفين وانما احدهما وجودي فقط
كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض انما هو بين السلب والايجاب ...
ان يكون احدهما وجوديا وذلك مناف لما ذكرتم قلنا سنبين في مباحث التقابل جواز كونهما عدميين
على ان معنى الوجودي هنا ... من مفهومه سواء كان موجودا في الخارج اولا والمراد بالوجودي
هنا هو الوجود الخارجي فلا منافاة واعلم ان الوجهين الاخيرين يمكن اجراؤهما في كل ما يدعى ثبات
كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي يتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع والدوام
والحصول والتقدم والحدوث وغيرها فينتقضان بما هو متفق بالكل والاتفاق كالعمى مثلا ولو
كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها فتكون موصوفها ان كان
يكون ممكنا فيلزم الممتنع ممكنا وهكذا الجواب بان الافتقار للموصوف بالصفة الممكنة لوجب ان يكون ممكنا لا
يجوز ان يكون ممتنعا بمعنى ممتنع العدم وهو اخص لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود
الموصوف عند وجود الصفة الثبوتية فنحو ذات الواجب موصوف بامتناع العدم فلا يلزم
... الدليل على ان امتناع العدم ليس وجوديا وجود فرد من الامتناع وهو امتناع العدم ... لذات
الواجب يكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا لما سبق من ان المفهوم ... وجوديا لا يقتضي كون جميع افراده

افراده موجودة وهذا بناء على ان الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم
كما ان الوجوب كذلك على ما اختاره المصنف والحق ان المراد بهما كما اطلق في مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود
وامتناع الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على
الصفة بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن متاخر عن امكانه بمراتب لانه ما امكن فاحتاج الى المؤثر فاوجد
فوجد وهذا من فروع القانون المذكور لصاحب التلويحات كما اشرنا اليه واحتج المخالف بانه لو كان عدميا
لم يكن فرق بين الامكان ونفيه لان نفي الامكان عدمي بلا شبهة والامكان ايضا فرضناه عدميا والامتياز بين
الاعدام لكن نفرق بالضرورة بين الامكان ونفيه واجاب المصنف حيث قال والفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي اي الامكان الذي فرضناه منفيا لا يستلزم ثبوته لما بينا من ان الاعدام قد تتمايز فتمايز الامكان
المنفي بما فسرناه دفعا لما اورد عليه من ان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق
بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت عنده اذ عدمه بناء على ان الاعدام لا تتمايز عنده فلا يكون استثناء
نقيض التالي صادقا عنده اذ على ما ذكرنا يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي بحسب الفرض
لا بحسب الواقع والخصم يدعي ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر ان الفرض غير مطابق للواقع وفائدة وصف الامكان
بالمنفي فرضا مع صحة الكلام بدونه اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض يندرج هو ونفيه تحت الاعدام التي لا
تمايز بينها قيل يمكن ان يقرر الدليل هكذا وهو ان يقال لو لم يكن فرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان لكان الامكان
ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير
لكان عدميا فيلزم ان يكون الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان فاذا
تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن مما لا امكان له تناقض وح
لا يكون لفظ المنفي مستدركا وتقرير الجواب انا نمنع تحقق المقدم وما ذكر في بيانه غير تام بل المتحقق نقيضه
وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اقول ولا يخفى ان هذا القائل وان دقق في دفع الاستدراك
لكن كلام المصنف بعيد عن هذا التوجيه لانه صريح في منع الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب منع الاستثناء
عين المقدم فاين هذا من ذا ص والوجوب شامل للذاتي اي الذي يستند الى الذات من غير التفات
الى امر اخر وغيره اي الذي حصل للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات و
الامتناع بالغير شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير ومعروض ما بالغير منهما ممكن اي الوجوب بالغير
والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد
علته عرض له الوجوب بالغير واذا عدم علته عرض له الامتناع بالغير واما الواجب بالذات فيمتنع ان يعرض
له الوجوب بالغير لا لتوارد علتين اعني الذات والغير على معلول واحد شخصي هو وجوب ذلك الواجب
ويمتنع ايضا ان يعرض له الامتناع بالغير والا لكان موجودا ومعدوما معا في حالة واحدة وهو مح وكذا الممتنع بالذات
لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير بعين ما ذكر في الواجب اولا ممكن بالغير لانحصار القسمة الحقيقية من امتناع انقلاب

قوله ... الامتناع المبحوث عنه ههنا هو امتناع الوجود ... قوله لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير ... [illegible]

قوله لانه لا يلزم ... [illegible] ... قوله لانه صريح في منع الملازمة ... ان الملازمة ... المستدل ... عدم الفرق والثبوت ... وكلام المصنف ... منع الملازمة بين الفرق والثبوت ... التوجيه ... المراد ان المحقق نقيض المقدم وهو الفرق ... [illegible]

احد الاقسام الثلثة الى الاخر فانه لو كان ممكن بالغير فهو اما واجب بالذات او ممكن بالذات او ممتنع بالذات

لكن الحصر والاقسام باسرها باطلة والا يلزم الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا بالذات او ممتنعا بالذات فظاهر

اما على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا بالغير فاذا انقطع النظر

ارتفع عنه امكانه فلا يكون ممكنا بالذات بل واجبا او ممتنعا بالذات ويلزم الانقلاب اقول فيه بحث لانه لا يلزم

من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير بل انما يلزم من ارتفاع الغير ولعل ذلك لا يرتفع فلا

يرتفع امكان الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب لانه يجوز ان يرتفع ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن

بذلك الغير فيلزم الانقلاب الخ لكن امكان المرجح كنفسه لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا

يمكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع الامكان المفضي الى الانقلاب قيل لو سلم كان اللازم ارتفاع امكان

الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته اقول فيه بحث لان استواء الوجود والعدم بالنسبة

الى ذات واحد لا يتصور فيه تعدد اصلا كما يظهر بالتأمل الصادق فالصواب ان يقال ان الشيء نظرا

الى ذاته لا يثبت له بالنظر الى غيره فاستواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته لم يتصور

ثبوته له بواسطة الغير والا تواردت علتان على معلول واحد شخصي اذ لا تعدد في مفهوم ذلك

الاستواء بالنظر الى شيء واحد كما يظهر بالتأمل الصادق فان قيل لم لا يلزم من جريان الوجوب والامتناع

بالغير على الممكن بالذات الانقلاب ولزم من جريان الامكان بالغير على الواجب بالذات والممتنع بالذات الانقلاب

قلنا الممكن بالذات لما لم يقتض الوجود والعدم وكل منهما بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احدهما فيه

وجب او امتنع ولم يصير الممكن بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب فيهما اما الواجب بالذات لما اقتضى

الوجود بالذات فلو طرء عليه الامكان بالغير لما بقي الوجود واجبا والا لم يطرء عليه الامكان واذا لم يبق

الوجود واجبا صار ذاته مقتضيا فيلزم الانقلاب وكذا القول في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون

الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات قلنا لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير

فيجوز زواله بالذات بحسب الغير فيلزم الانقلاب وحاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي

فلو طرء عليه لزال الوجوب ولزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير

فلا ينافيان الامكان الذاتي فلا يلزم من طريانهما عليه زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب اقول لقائل ان يقول

بالامكان بالغير قياسا على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يقتضي الغير وجود الماهية ولا عدمها كما ان

الوجوب بالغير ان يقتضي الغير وجودها والامتناع بالغير ان يقتضي الغير عدمها فلا شك انه لا ينافي

الوجوب الذاتي ولا الامتناع الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان بالغير زوالهما حتى يلزم الانقلاب لان

عدم اقتضاء الغير لوجود الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية لوجود نفسها بل يلزمه لان الماهية اذا اقتضت وجودها

يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان واجبا بالغير ايضا وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير

وكذا عدم اقتضاء الغير عدم الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية عدم نفسها بل الماهية اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا

يقتضيه غيرها والا لكان ممتنعا بالغير ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير ثم الكلام في

المقتضي اي العدد المشترك قلت ان اريد بالممكن الذاتي ما ليس ضروري

الوجود

لذاته فهو اعم من ان

يكون مقتضيا للضرورة الذاتية كالواجب

لذاته او لغيره على تقدير ان يكون معلولا للغير

لا يلزم الانقلاب لانه ليس في خلاف الواجب لذاته فالممتنع

لذاته وانما يلزم لو ثبت ان الشيء لا يجب ان يكون احد طرفيه لذاته

ويمكن اثباته بانه لو كان معلولا للغير لكان هو بحسب ذاته جائز

ان يكون

ممكنا وان يكون واجبا

لذاته او ممتنعا لذاته شيء على التناقض

واجبا يكون على تقدير عدم تاثير الغير فيه واجبا لذاته

او ممتنعا بذاته وكلاهما مستحيلان لان سلب تاثير الغير فيه

مناف لذاته ولا معنى لكون الشيء بسبب الغير واجبا لذاته او ممتنعا

لذاته هذا والاستقصاء ان المقصود هنا حق اه

الشيء قد يكون واجبا بالغير او

ممتنعا بغيره مع

انه

ليس كذلك بحسب الذات بين ان يشترك لا يجوز في الامكان

واجب بذاته فقد تحقق الامكان بالغير في الواجب بالذات

تحقق الوجوب بالغير والامتناع بالغير في الممكن بالذات

لا يجب الواجب بالذات بوجود

ذاته ومع هذا الاعتبار

وجوده

اي على وجوبه الذاتي فان الواجب من هذه الحيثية يجب وجود

ذاته بذاته ثم لا يجب وجود ذاته المقيدة بالحيثية وهو غير واجب

بذاته فما هو واجب بذاته لم يصر ممكنا بالغير بخلاف الممكن اذ لا صار واجبا

او ممتنعا بالغير فان الممكن الماخوذ مع وجود العلة مثلا يجب وجوده

ممكن بالنظر الى ذاته فقد صار نفس ما هو ممكن بذاته واجبا بغيره فتدبر

مع الامكان الذاتي فمفصل انما يريد بالغير غير الماهية معها فلا يمكن اجتماع الامكان بالغير مع الامكان الذاتي
لان الممكن اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا بالغير ولعل مراده بالغير
الغير المعين فحصل ان يقتضي ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او يقتضي عدمه فيكون ممتنعا به
او لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فح يكون ممتنعا بالغير وان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغير
تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلا كلام في امتناعه فالوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا كما تقطع لا
ستعرفه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا
لا يكون ممكنا بالغير لما بيناه من انه لم تتوارد العلتين على المعلول الواحد وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود
والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها وعند اعتبارها اي الوجود والعدم بالنظر اليها اي الماهية وعلتها يثبت ما
بالغير اي الوجوب والامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي هي اما مأخوذة مع وجودها
ولا مأخوذة مع عدمها وكذا غير مأخوذة مع وجود علتها وعدمها فان الامكان نسبة بين الماهية من حيث هي
وبين الوجود والعدم اما اذا اخذت الماهية مع الوجود فان نسبتها ح يكون الى الوجود بالامتناع لا بالامكان
ويسمى ذلك امتناع الاجتماع وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا اخذت مع وجود علتها كانت واجبة ما
دامت العلة موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة
معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا فكل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وكلاهما وجوب
بالغير وكل معدوم ممكن محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا منافاة بين الامكان
الذاتي والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما بيناه فتأمل وكل ممكن العروض ممكن ذاتي اي كل ما
ان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كذلك
الامكان اما امكان وجود الشيء في نفسه وامكان وجوده لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء اخر فهو
ممكن الوجود في حد ذاته اذ لو كان ممتنع الوجود في حد ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب
الوجود في حد ذاته لما امكن حلوله في غيره فظهر ان امكان وجود شيء لاخر فرع لامكان وجوده
في نفسه اقول هذا مخالف لما تقرر من ان وجود شيء لاخر في الخارج لكنه لا يقتضي وجود ذلك الشيء
فيه فان العمى مثلا موجود لزيد في الخارج مع انه غير موجود فيه فليس كل ممكن الوجود للاخر ممكن
الوجود في نفسه كالعمى مثلا فانه ممكن الوجود لزيد في الخارج وان لم يكن ممكن الوجود في نفسه ويمكن
ان يقال ليس مراد المص بممكن العروض ما يكون ممكن الوجود لشيء اخر على اي وجه كان بل هو ممكن الحلول في
شيء اخر اما حلول الاعراض في محالها او حلول الصور في موادها ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الوجود
في ذاته ممكن الوجود لشيء اخر فان الشيء قد يكون ممكن الوجود في ذاته ويمتنع الوجود لغيره كالمفارقات
فانها لا يمكن حلولها في غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول
الصور في هيولياتها لانها مجردة وان المطلوب الذي من الممكن موجودا طلب العلة
وان لم يتصور غيره اختلفوا في ان الله علة افتقار الممكن الى المؤثر

قوله
وعند اعتبارها
اي الوجود والعدم بالنظر
اليها اقول فيه بحث لانه قد صرح
بان الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير وله
كذلك اذ يشمل الواجب بالذات ايضا اذ لا فمنع الوجود
لله صح ذلك فان المعه يقول انه عن ذاته
فح فيلزم ان يكون الواجب بالذات
واجبا بالغير وهو باطل
قوله
سبق
بالغير بها
ممكن فانه
تخصيص بالغير
بان يق انه
او حيث علم
الامكان والذاتي
وكيف والفرق لو لم
يكن بالغير فلا ليس
بالذات لزم الواسطة بين
الذاتي والغيري وهو باطل
قوله ولا حلول الصور في هيولياتها
اقول البرهان انما قام على وجود
جواهر مجردة عن المادة بحسب ذاتها
على ان الحق لم يقم برهان على امتناع
حلول تلك الجواهر بعضها في بعض بل
ذلك غير ما هو المشهور وسيفصل
الشارح من العلم في تقسيم الجواهر فالمجرد
لا ينافي حلولها في المعز ظ والا ورد النقض
الهيولى والاجسام فانها ممكنة في ذاتها مع انه
الحلول في غيره وكذا المعز لا جزء المركب من
الحال وكذلك المعز في الجواهر المجردة على تقدير جواز
الحلول فيها وسيجيء لهذا المقام تحقيق
[illegible] فاقول عبد الله
رحمه الله عليه
٣٣

ويتبع ذلك وجوبا لاحقا واذا اخذت مع العدم يكون نسبتها الى الوجود بالامتناع لا بالامكان فح

ما ان فذهب الجمهور الى انها الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل الامكان مع الحدوث
شطرا وقيل شرطا واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا لاحظ كون الشي بحيث يتساوى طرفا
وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الاخر وهو
العلة سواء لاحظ في تلك الحالة امرا اخر غير هذا التساوي مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ ولا
يخفى عليك من هذا الكلام ان المص اثبات ان الامكان علة التصديق بحاجة الممكن الى المؤثر لا انه علة لها بل
[illegible] ان العلم بامكان الشي يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر فيقتضي ان يكون الامكان علة الافتقار
واعترض عليه بان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة او بمعلول اخر لها والجواب انه يجب العلم بالعلة لا د[illegible]
ملزوم للاكبرية لاشتراط العلم بالكبرى الكلية فالمعلول لما جاز ان يكون لعلل متعددة لم يصلح لان
يستدل بوجود معلول على وجود واحد من علله واما احد معلولي علة بالنسبة الى معلولها الاخر فانما يعلم
كونه ملزوما للاخر بعد ان يعلم انه صادر عن علة الاخر اذ يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة فيجوز ان يصدر
احدهما عن علة والاخر عن علة اخرى وح لا لزوم بينهما لا يقال بعد العلم بتحقق العلة فالاستدلال بالعلة
على المعلول لا باحد المعلولين على الاخر لانا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها بينا لا يحتاج
الى وسط ولزوم بعضها خفيا لا يتوصل اليه الا بالبعض الاخر البين اي ومر تقريره انا نجزم العلم بوجود احد
المعلولين من غير ان نعلم امرا اخر اليه لا يستلزم العلم بوجود معلول اخر لكنه نجزم العلم بالامكان يستلزم العلم
بالافتقار فعلمنا انهما ليسا معلولي علة واحدة على انا نقول البديهة تشهد بان افتقار الممكن انما لامكانه او لحدوثه
على معنى ان علة الافتقار ليست خارجة عنهما فلما استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علم انه
العلة وان الحدوث ليس معتبرا في العلية لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا اقول الاولى في اثبات هذا المطلب
ان يقال ان العقل يحكم بان الممكن يتساوى طرفا وجوده وعدمه فيحتاج الى مرجح يرجح احد طرفيه المتساويين على
الاخر والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الاخر الا بمرجح منفصل يجزم به الصبيان بل هو مركوز في طباع
البهايم ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب هذا الترتيب العقلي الذي هو مؤدى لفظة الفاء بين الامكان
والحاجة هو المراد بالعلية في نفس الامر فالامكان علة الحاجة في نفس الامر وقد نتصور وجود الحادث ولا
بطليهما اراد ابطال مذهب من قال العلة الحاجة هو الحدوث يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا
اراد ابطال مذهب من قال العلة الحاجة هو الحدوث يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا العلم
بافتقاره الى المؤثر ما لم نلاحظ امكانه حتى لو فرض حادث واجب الذات وان كان محالا لا نحكم باستغنائه
عن المؤثر ثم الحدوث كيفية الوجود فتكون علة لما تقدم عليه بمراتب هذا ابطال المذهبين الاخيرين [illegible] وتقريره ان
الحدوث كيفية الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتأخر عن الوجود المتأخر عن الايجاد المتأخر
عن الحاجة لانه لا يتحقق [illegible] لم يتصور [illegible] فالحاجة [illegible]
[illegible] كون الحدوث علة [illegible] على نفسه [illegible] والثالث [illegible]
[illegible] العلة متقدم عليها [illegible] الامكان [illegible]

قوله
فانه قد يكون
لزوم بعض المعلولات لعللها
قوله لانا نقول ان يبدل الزوم بالاستلزام
فان الاستدلال بالمعلول على العلة يتوقف على استلزام
[illegible]
بعض المعلولات [illegible] لعللها
[illegible] فيستلزم العلم
بذلك
[illegible]
[illegible]
العلم [illegible]
العلة يجوز ان
يكون الامكان [illegible]
الافتقار [illegible]
بالزوم البين [illegible]
العلم [illegible] العلم بالافتقار
[illegible] الاستدلال على كون
الامكان علة للافتقار بما ذكره
[illegible] قوله ولذلك تنفر
من صوت الخشب [illegible]
[illegible] ان صوت الخشب
[illegible]
وجوده [illegible]
[illegible]
وجود [illegible]
[illegible] وجود الصوت
وجود العلة [illegible] قوله فالامكان
[illegible] الاول [illegible]
[illegible]
[illegible]
قوله واجب بين الامكان الاول [illegible] ان يكون
[illegible] النسبة الفعلية [illegible] عن الاتصاف الفعل
بخلاف الامكان فانه كيفية النسبة [illegible]
[illegible] النسبة الفعلية [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

متأخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكونه كيفية للنسبة بينهما لكنه ليس متأخرا عن كون الماهية موجودة
ولهذا توصف الماهية بوجودها بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا توصف به الماهية ولا
وجودها الا حال كونها موجودة ولا شك في تأخره عن الايجاد ولهذا صح ان يقال وجد فحدث بلا العكس
المطلوب سواء قلنا بتأخره عن الوجود ايضا اولا ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته يعني
لا يجوز ان يكون لاحد طرفي الممكن رجحان على الطرف الآخر رجحانا ناشئا عن ذات الممكن غير منته الى حد الوجوب
او الامتناع حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره فينسد باب اثبات الصانع اقول
لانه مع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا ولو
ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان
لكنه لا يجوز لما فاته مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح واستدل بانه لو تحقق اولوية لاحد
الطرفين لذاته فان لم يكن طريان الطرف الآخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد
فرضناه ممكنا وان امكن طريان الطرف الآخر فاما لا بسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب او بسبب فان لم يصر
ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فيزول ما بالذات
وهو ممتنع واعترض عليه اما اولا فبان قيل المفروض هو ان ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحانا غير منته
الى حد الوجوب ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضيا للوجوب فيكون الراجح
واجبا من حيث انه راجح والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضي
الوجوب والامتناع والخلف انما يلزم ان لو اقتضاهما الذات بانفراده ولا شك ان اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائها
بواسطة معلوله فلا خلف اصلا فان قلت اذا كانت الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا
لوجوب الوجود كان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هذا خلف قلت الواجب على ما تقرر من القسمة هو
الذي يجب وجوده اذا التفت اليه مع قطع الالتفات الى غيره وههنا انما وجب وجوده مع التفات الى غيره
وهو الرجحان الناشي من الذات من حيث هي فلا يلزم ان يكون واجبا واجيب بان الذات مع الرجحان
المستند اليها اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات مبدءا لامتناع انفكاك الوجود عنه قطعا ولا
نعني بالواجب الا هذا واعتبار ذلك الواسطة المستندة اليه منه لا يقدح في ذلك قطعا ولو لم تكن مستندة
اليه لكانت قادحة فيه وما قيل من ان الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره فقد اريد به
غير ما يكون بالالتفات اليه فاما في كون الذات مبدءا لامتناع انفكاك الوجود عنه فان ما يكون كذلك
فهو في حكم ما لا يلتفت فيه الى غيره اه واما ثانيا فبان يقال ان السبب انما يجعل مسببه اولى اذا كان السبب
واجبا اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وجوده اولوية المسبب لكان كل واحد من طرفي الممكن
اولى في زمان واحد لذاته بدون احتياجها الى سبب ذلك الترجيح ومع هذا جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح
اه فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات لا يقال يكفيها امكان وقوع السبب فانه
يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو محال لانا نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن

ولجبته بالذات كالعلة الاولى والموجودات الممكنة المستندة اليها جاز ان يكون علة الممكن ممتنعة بالذات

كعدم العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة علة لعدم المعلول كاثر ولا يجب ان الطرف المرجوح اذا

كان ممكنا كان له سبب قطعا بل لو كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا

تكون مستندة الى الذات وحدها والمقدر خلافه واقول انت خبير بان هذا الجواب في التحقيق تسليم للاعتراض

وتغيير للدليل فالاولى ان يجاب بان الطرف المرجوح لما كان جايز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن كان سببه

ايضا وان كان ممتنعا في حد ذاته جايز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف

المرجوح لكان مقتضيا لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح

بالنظر الى ذات الممكن جاز رجحان الطرف الراجح اعني مرجوحية الطرف الاول فيجوز ان يزول ما كان مقتضى

لذات الممكن حتى فيكون لو سلم انه يحصل رجحان احد طرفيه على الآخر لذاته الا الى حد الوجوب لكن ذلك الرجحان

لا يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخلو اما ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح او لا فان امتنع يلزم خلاف

المفروض وان لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف الراجح على عدم سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات .

الممكن فتوقف وقوع احد طرفيه الراجح على الآخر لذاته فرضا محتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون ذلك الرجحان

كافيا وايضا ذلك الرجحان ان وجب به الطرف الراجح كان وجوبا لا رجحانا فهو غير متمشي وان لم يجب بل امكن

فرضنا وقوعه مرة وعدم وقوعه مرة اخرى فان كان وقوعه مرة مع ذلك الرجحان يلزم ترجح احد المتساويين

على الآخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعها امر آخر لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن وقوعه مع رجحانه وقد فرضناه

كذلك هف وانا اثبت ان الاولوية طرفي الممكن لا يكفي وقوعه فلا يفيد ثبوت تلك الاولوية ولا انتفاءها

انما المقصود من نفيها لو قوع تو هم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشية من ذاته من غير احتياج الى

غيره لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع وقد حصل هذا المقصود ولقائل ان يقول لما جوزتم ان يكون الامر

الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح فلنفرض ان الطرف

الراجح للممكن هو الوجود وليس هناك سبب لعدمه فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود

فيلزم انسداد باب اثبات الصانع وما يقال من ان سبب العدم عدم الا ان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها

فعدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا ان لا نوع بان الممكن المفروض ليس معلولا لشيء حتى يكون عدمه

مستندا الى عدم علته لم لا يجوز ان يكون عدمه مستندا الى امر موجود ولا استحالة في ان يكون العدم اثر

الموجود انما المستحيل ان يكون الوجود اثر العدم ولا يكفي الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بل

ما لم يجب به فيمتنع لان عرضها لا يحيل الطرف المقابل يمكن فرض وقوع الاولوية الخارجية لا يحيل وقوع الطرف

المرجوح وهو الملازم لها فاما من ان لو وجب وقوع الطرف الاول لم يكن اولوية ما فرضناه اولوية بل وجوبا وانا

امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك الاولوية الخارجية فلنفرض وقوعه مرة وعدم وقوعه مرة

اخرى فان كان وقوعه بمجرد تلك الاولوية لزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان كان وقوعه

لامر آخر لم يوجد في الزمان الآخر فاما ان يجب مع ذلك الامر وقوع الطرف الراجح وح ثبت ما ادعيناه

كلام

من انه لا يكفي الاولوية في وقوع الممكن بل ما لم يجب لم يقع او لا يجب بل يصير اولى فننقل الكلام الى تلك الاولوية فلابد
من الانتهاء الى الوجوب لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب هو وجوب سابق لانه وجوب لاقامة علته وقد علم ان هذا السبق
السبق الذاتي لا الزماني فلا يلزم اتصاف الماهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة فكيف وهي في تلك الحالة
متصفة بالغير واذا وجد الممكن او عدم يتصف بسبب كونه موجودا او معدوما بوجوب آخر يسمى الوجوب اللاحق
والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا وما لا يخلو عنه اي عن هذا الوجوب
قضية فعلية فان كل قضية فعلية يلحقها الضرورة بشرط المحمول واذا ربط الوجوب بهذا علم انه لازم من وجوب الوجود
ووجوب العدم فيشمل الامتناع السابق والامتناع اللاحق ايضا والامكان لازم لماهية الممكن والا لجاز انفكاكه
عنها ومتى انفك عنها لوجب لماهية او يمتنع فيلزم الانقلاب ووجوب الفعليات في معنى الوجوب اللاحق في
الممكنات انما المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي لان الممكن مع وجوبه اللاحق باق على طبيعته
امكانا فانه لقع ما قيل من ان قولنا الواجب لذاته موجود قضية فعلية ولا يتخلف نسبته عن الوجوب اللاحق فهذا
وجوب لاحق مع انه لا يصار منه جواز العدم فيكون يجوز العدم هذا اعتبارنا المراد بالوجوب هو وجوب
الوجود لما ذكرنا انفا وان حملنا جواز العدم على جواز انعدام الوجوب يكون ... وكذلك وجوب الفعليات
بالذات لماهية الممكن تكرارا ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة التمام الى النقص لان الوجوب تأكد الوجود ووثاقته
والامكان ضعف فيه والاستعداد ويسمى الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضا وهو عبارة
عن التهيؤ للكمال بتحقق بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب
من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير مما لابد منه او القليل فان استعداد النطفة للانسانية اضعف
من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة اضعف من استعداد الطفل
لها ويعدم بعد الوجود اما بحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب بعد عروض الموانع ويوجد بعد العدم بحلول
بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع للمركبات اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان خلطوا
ان الامكان الاستعدادي لا يكون الا في المادي وكل مادي مركب لكن الحصر سيبطل ويغاير الامكان الذاتي
فانه مقابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه غير لازم لماهية الممكن لما مر من انه
يعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتي ولانه قائم بمحل الممكن لا بالممكن فان الامكان الاستعدادي في
قائم بمادة النطفة للانسانية وامكان الكتابة قائم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي
فانه انما يقوم بماهية الممكن لا بمحلها ولانه امر متحقق في الاعيان لانه كيفية حاصلة للشيء مهيئة اياه لا
لا منه الفاعل وجود الحادث فيه كالعفونة والصحة وهو كالنفس بخلاف الذاتي فانه اعتباري لا
تحقق له في الاعيان ولانه مقرب الى تأثير المؤثر وايجاده الحادث بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي رجحان الوجود
او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على التساوي والوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث
القدم والحدوث صفتان للوجود دون الماهية فانها تتصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما وقد
يتصف بهما العدم فيقال العدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يؤخذ

قوله فلا يلزم التسلسل اقول لا يلزم من عدم الانتهاء الى الوجوب التسلسل لجواز
الدور
الراجح بالغير
في بعض اوقات الرجحان دون بعض
الى مرجح ... وقوعه في بعض ذلك
البعض دون بعض الى مرجح ثالث وهكذا
ووقوعه في جزء من اجزاء وقت الرجحان دون
جزء آخر يحتاج الى مرجح ومن البين
انه لا يجتمع
باسرها
والوقوع
حتى يلزم
المركبات الغير
المتناهية في الواقع
وذلك ظاهر ولو
سلم يجوز ان يكون
المركبات امورا عدمية
ولئن سلم فبطلانه ممنوع
لانها غير مترتبة بل انما يلزم
توقف المعلول على المركبات
الغير المتناهية لا توقف بعض
منها على بعض والاصل ذلك
الترتب
انه لو كفى الاولوية الخارجية لا يكون
وقوعه ... ولكن
ذلك ... ترجيح ... وبيانه
كفاية ... كفاية ... فلنا
المقدم للاول وهو الكفاية واذا لم يكف
الاولوية لزم الانتهاء الى الوجوب وذلك
هو المطلوب
قوله فانه ... فتأمل
بان المراد ... الذي
لان ... الوجوب اللاحق للعدم ... ايضا
وفي الثاني ان اريد بوجوب الفعليات ...
ينتقض بالواجب ... وجوب العدم ... بعض
افراده ... وجوب وجود الممكنات ...
فانما نقول المراد بوجوب الفعليات هو الوجوب اللاحق
... الوجوب اللاحق ... جواز
العدم فالوجوب باق على اطلاقه كما في قوله
وجوب ...
... القضية ...
... الشاذ ...
نقول
... الوجوب اللاحق باق على اطلاقه ...
... في العلوم ... الطبيعية والجزئية ...
... الطبيعة والجزئية كما في قوله ثم العدم ...
... الوجوب ... الذاتي ...
... الحق ...
... الاول
... ...

حقيقيا وقد يوخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى
ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به ويسمى زمانيا
وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى
من زمان وجود شيء اخر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فالقديم
الذاتي اخص من القديم الزماني والزماني اخص من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم
ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما
حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص
من الزماني والزماني من الذاتي فان كل ما يكون من زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا
عكس فان الابن حقيقيا الى ابيه فرد من افراد القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي
مع انه حادث زماني فوجد فرد من افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه الحدوث الاضافي فان
الاب انما يصدق عليه الحدوث الاضافي قد لك انما يصدق لو اقيل الى ما قبله كابيه مثلا فهناك امران احدهما
الاب مقيسا الى ابنه وهو فرد من افراد القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي والاخر
الاب مقيسا الى ابيه وهو فرد من افراد الحادث الاضافي وليس فردا من افراد القديم الاضافي والحاصل ان الاب
من حيث انه اب لابنه قديم اضافي وليس حادثا اضافيا فالاب الماخوذ بتلك الحيثية هو مادة النقض في
الحادث الزماني من الحادث الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس
والسبق ومقابلاه بمعنى التاخر والمعية انما بالعلية وهو سبق الفاعل المستقل بالتاثير ويقال
تلك علة تامة لاستجماعها شرائط التاثير وارتفاع الموانع او بالطبع وهو سبق ما سواه
من العلل الناقصة سواء كانت علة فاعلية او غيرها واما العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه
الشيء فقد تكون متقدمة على المعلول وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية وحدها في البسيط الصادر
عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره واقتضاء مانع ومع اعتبار شيء معها من شرط او ارتفاع او
كانت هي العلة الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر هناك علة غائية كما في
المركب الصادر عن المختار او لا كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لان جميع
الاجزاء المادية والصورية بعض العلة والكل لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام امر اخر اليها
وقال صاحب المحاكمات وعندي ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر
هو العلة الفاعلية يدل عليه قول الشيخ في بيانه وذلك اذا كان وجود هذا عن اخر فان ما
يوجد بالغير هو العلة الفاعلية يدل عليه قول الشيخ في بيانه وذلك اذا كان وجود هذا عن
وفي مثال الحركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على ...
... على المفتاح وغيرها ... لا يشكل التقدم بالعلية على التاخر كما في التقدم بالطبع انتهى كلامه اقول ...
العلة الفاعلية وان لم تكن مستقلة تقدم بالعلية وتقدم ما سوى العلة الفاعلية من سائر العلل الناقصة

قوله فان الاب مقيسا الى ابنه اقول في اخذ الاب ... من حيث
انه
حادث الابن
انه افراد الحادث
الزماني من الحادث الاضافي فلا يكون
القديم الزماني من حيث عدم مغايرته الا الكل
وانه افتراق القديم الزماني من القديم الاضافي في ...
المذكورة ... ايضا ... النسبة ...
من وجه ... ذلك ...
وحد النسبة
...
المساواة
في الصدق
الا ان كونه
اضافي زماني
قد حادث زماني
هو حادث اضافي
بالنسبة الى القديم
الزماني ... مقابل
قوله ولا اقتضاء مانع فان
قلت عدم امكان المانع
لا يوجب ان يكون الفاعل ...
علة تامة فانا نعلم ...
مانع لم يتحقق ... من ...
سواء امكن تحقق المانع او ...
في البسيط ان يكون انتفاء المانع شرطا
وذلك لا يوجب عدم دخوله في العلة
قلت اذا لم يكن المانع بمعنى انه يمتنع ان
يتصف شيء من الاشياء بالمانعية لم يكن للمانع
حينئذ انتفاء جزء من العلة فان مرجع السلب
المانعية ... واذا ... لا يحتاج المعلول الى شيء من
الاشياء اذ لا شيء منها بمانع ... نعم لو كان ...
بالمانعية ... لكنه غير موجود لكان انتفاؤه جزءا من
العلة كما ان ... للسكون مانع عن حركته في
... الا انه ممتنع بالغير فيكون انتفاؤه جزءا ...
وعليك بالتامل ... لا ... ان يكون
بالذات ... من غيره ...
... العلية ...
... بالوجود
...
... تحقق المانع غير موجود ... دخول انتفاء المانع في العلة ...
ان يكون ... من غير توقف التاثير عليه ...
لا يكون المعلول موجبا على تقدير وجوده
... المعلول على انتفائه
...

تقدم بالطبع وعلى ما ذكرنا تقدم الفاعل ايضا اذا لم يكن مستقلا بالتاثير تقدم بالطبع وما ذكرناه موافق لكلام المص في شرح الاشارات حيث قال ثم لا يخ اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي باعتباره يفيد وجود المحتاج اولا يكون فالمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالعلية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالنسبة الى الشرط فالمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما بارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم انتهى كلامه اقول وهو عين ما نص لكلام الشيخ فانه قال معناه انه اذا كان وجود هذا على نحو تحصل معه ان تكون وجود هذا صادرا عن ذلك وانما يصح وجوده لزم انا اذا كان مستجمعا لشرائط التاثير وارتفاع الموانع يكون تابعا لوجود المثال المذكور بالثاني او تقدم حركة اليد مع جميع الاقتضاء من جميع الشرائط وارتفاع الموانع واعلم ان مع بيان التقسيمين عن التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد يعني التقدم بالعلية هو تقدم المحتاج اليه على المحتاج ويمتاز في المعنى المشترك تقدم بالطبع ويجعل التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات والشيخ لم ينحلهما في الاشياء بل في الشفاء كذلك ومن الافاضل من جعل التقدم الذاتي جزء القسمين الى الكل وقال لا يعقل في ان الاثنين هو هذا الواحد وذلك الواحد ولا يتم امرهما الا بذاتهما سواء فرضنا لهما وجودا ام لا بل للحكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي لا ان التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية فيهما لكانه اولى بالتقدم بالعلية ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج او بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل البعد كتقدم موسى على عيسى او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه وهي تنقسم الى الحسية كما بين الامام والماموم والعقلية كما بين الاجناس والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التصاعد والتنازل ويجعل المبدا في الترتيب بحيث يصير المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما بما اذا جعلت المبدا صف يختلف من المحراب فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير واذا جعلت المبدا من الباب ينعكس الحال وعلى هذا القياس حال الاجناس فانك اذا جعلت المبدا هو الجنس العالي كان الجسم مقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدا فبالعكس او بالشرف وهو ان يكون للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم وبالذات ايضا كذا قيل فيما احول من التشبيه مما يظهر للوجه الخمسة المقتضية كالاجزاء الزمان بعضها على بعض كتقدم امس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متشابهة في الحقيقة فلا يكون بعضها علة لبعض اوله من الحكم فلا علية ولا معلولية بينهما بحسب الماهية ولا بحسب المخالفة لانها انية الزمان متصل واحد فلا يكون بعضها جزءا فلا معنى عقد ومايكون من اجزاء السابق والمسبوق في هذين النوعين من السبق يجوز اجتماعهما بخلاف اجزاء الزمان فانه يستحيل اجتماعهما اقول مدفوع بان ذلك يقتضي كان سبق العلة للمعلول فانه سبق العلة غير الفاعل المستقل بالتاثير وقد سبق ان مثل ذلك سبق بالطبع ويجب عدم

اجتماعهما مع المطلوب ولا بالشرف لان اجزاء الزمان متشابهة في الفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء الزمان ترتيب حسي ولا عقلي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان وتسلسل واجيب بانه يجوز ان تكون بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدئ من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدئ من طرف المستقبل ورد بان السابق بالرتبة حسية كانت او عقلية يجامع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان ليس كذلك اقول السبق بالرتبة على ما مر من تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى مبدء واما ان السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه مسلم لا يجوز ان يكون عرضا مفارقا لازما للسابق او يجامع المسبوق فيه فسبق زمانه لانا نقول لما كان السبق الزماني ايضا راجعا الى السبق بالرتبة فان وجود زيد انما يكون سابقا على وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا على زمان وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا على زمان وجود عمرو لكن سبق زمان وجود زيد على زمان وجود عمرو سبق بالرتبة كما ذكرنا وذهب الحكماء الى انه عائد الى السبق الزماني فانه كما انه عبارة عن ان يكون السابق جزءا للمسبوق قبلية لا تجامع القبل معها البعد هذا المعنى ان عرض لغير اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لها وذلك لان السبق والتاخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية الاولية للزمان ويعرضها لغيره بواسطته فهما يعرضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض يدل على ذلك انا اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال لم قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه اتجه ان يقال لم قلت ان تلك متقدمة اقول وفيه بحث لما قلنا فان معنى السبق الزماني على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يتجه ان يقال لم قلت انه متقدم عليه لو كان ما ذكروه من غير اعتبار امر آخر معه لوجب ان يكون سبق العلة للمعلول ايضا سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا تجامع القبل معها البعد واما ثانيا فلان انقطاع السؤال عند قولنا امس على اليوم انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ في مفهوم لفظة امس كما ان التاخر عن اليوم ماخوذ في مفهوم لفظة الغد فلو قيل لما ذا قلت امس متقدم على اليوم كان كما لو قيل لما ذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتاخر وهذا مما يعد سخيفا وكان انقطاع السؤال عند قولنا انه كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت في الزمان المتاخر لانه لا يدل على ان التقدم عرض اولا للزمان فكذا انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا يدل عليه لو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات كما في الثبوت وذلك هو المطلوب كما لا يخفى وهذا القسم من التقدم مبني على مباحث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني نفوا تقدم الزمان المستلزم لعدم الحركة والتحرك اذ لو كان للزمان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده متقدما بتمامه امتناع اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون مع عدم الزمان

زمان والحصر استقرائي والحكماء ربما قالوا في وجه الضبط المتقدم اما ان يجامع المتأخر في الوجود او
لا يجامع فان لم يجامعه فهو المتقدم بالزمان وان جامع فاما ان يكون بينهما ترتب او لا الاول التقدم بحسب
الرتبة والثاني فاما ان يكون بينهما احتياج او لا الثاني التقدم بالشرف والاول اما ان يكون المحتاج اليه
علة تامة للمحتاج او لا الاول التقدم بالعلية والثاني التقدم بالطبع اقول وانت خبير بانه يلزم على هذا ان
يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع فالاولى ان يقال المتقدم ان احتاج اليه المتأخر
فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية والا فبالطبع وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يكن اجتماعهما في الوجود
فالتقدم بالزمان فان اعتبر بينهما ترتب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف واذا علم اقسام السبق علم اقسام
التأخر ايضا لانه مضايف للسبق فما عرض سبق بمعنى من تلك المعاني لشيء بالقياس الى اخر عرض
تأخر هو مضايف لذلك السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية فلا اختفاء في المعية الرتبية سواء كانت عقلية
كمفهومين متساويين او متباينين في مرتبة واحدة من المفهومات المرتبة في العموم والخصوص او حسية كالمتحاذيين
محاذيين ولا في المعية بالشرف وهو ظاهر ولا في المعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول واحد كجزئين
لشيء واحد فانهما في العلية معا لذلك الشيء او العارضة لمعلولي علة واحدة ناقصة كامرين اشترطا بشرط
واحد فانهما معا ايضا في المعلولية لتلك العلة الناقصة ولا في المعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين
لمعلول واحد بالنوع لا بالشخص لامتناع توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص او العارضة
لمعلولي علة واحدة مستقلة مطلقا على رأي المتكلمين واذا اختلفت الجهتان على رأي الحكماء ولا في المعية
الزمانية على رأي المتكلمين واما المعية الزمانية على رأي الحكماء والمعية الذاتية على رأي المتكلمين ففيهما
نظر وتأمل لان المعية عبارة عن سلب التأخر والتقدم في المعنى الذي نسب اليه التقدم والتأخر وما قيل من ان
المعية في القسم السادس اعني معية اجزاء الزمان بالذات غير معقول اقول فيه ان المتكلمين لا يجعلون
السبق الذاتي في اجزاء الزمان بل يقولون عدم الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم
تحقق المعية في اجزاء الزمان عدم تحقق المعية الذاتية على رأيهم ومقوليته بالتشكيك اختلفوا في ان مقولية
السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك وهذا هو المختار
عند المصنف فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق لكن لا على سبيل التساوي فان السبق بالعلية
اولى بالسبق من السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج الى
علة غيرها فما يترتب عليه من الترتب العقلي يكون اولى واكمل وهما اعني السبق بالعلية والسبق بالطبع اولى
بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف وبالرتبة وبالزمان اذ يجوز في هذه الثلاثة ان يصير السابق
بينهما متأخرا وهو هو بعينه بخلاف السبق بالعلية وبالطبع ولذلك قيل انهما سبقان حقيقيان وتخصيص
الاضافة بين المتضايفين في انواعه اي انواع التشكيك وهي ثلاثة التشكيك بالاولوية والتشكيك بالاقدمية
والتشكيك بالاشدية يعني اذا كان احد السبقين بالاضافة الى سبق اخر موصوفا باحد انواع التشكيك
كالاولوية مثلا بان كان احد السبقين اولى بمفهوم السبق من الاخر كان التأخر الذي هو مضايف للسبق

الاول بالاضافة الى التاخر الذي هو مضايف السبق الثاني موصوفا بذلك النوع من التشكيك بمعنى كان
التاخر الاول اولى بمفهوم التاخر من التاخر الثاني وهكذا الحال في الاشدية والا فلا شبهة في الاضافة
بين السبقين اذا كانت بنوع من انواع التشكيك كانت تلك الاضافة متضعفة بين متضايفيهما بمثل تينك
في ذلك النوع من التشكيك وحيث صح التفاوت في مقولية السبق على اقسامها امتنع جنسيته لتلك
الاقسام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد عرفت ما فيه والتقدم اما بعارض زماني
او مكاني او غيرهما يعني اذا نظر الى الماهية من حيث هي هي لم تكن متقدمة على غيرها ولا متاخرة وانما
يعرض لها التقدم والتاخر باعتبار امر خارج عنها اما زمانا كما في التقدم الزماني ومكانا كما في التقدم
المكاني او غيرهما من كمال كما في التقدم بالشرف او حاجة كما في التقدم بالعلية او بالطبع هذا كله ظاهر
انما الاشكال في القسم السادس اعني التقدم بالذات فان عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المعروضة
هو لذاته لا لامر خارج والقدم والحدوث الحقيقيان لا الاضافيان وقد عرفت انهما قد يوخذان حقيقيين وقد يوخذان
اضافيين وقد عرفت ايضا ان الحقيقي من كل منهما يراد به معنيان احدهما ذاتي والاخر زماني وقد يتوهم
ان الزمان معتبر في مفهوم الزماني كما انه معتبر في مفهوم الاضافي على ما مر من تفسيره فاراد
ان يدفع هذا التوهم فقال لا يعتبر فيهما الزمان ويحتمل ان يريد بالحقيقي ما يقابل المجازي فان المتبادر من لكل
من القدم والحدوث معنيين احدهما وهو المسمى بالزماني حقيقة لغوية لان اهل اللغة لا يفهمون منهما
الا هذا المعنى والثاني وهو المسمى بالذاتي مجاز لغوي لانه مصطلح اهل الكلام والا التسلسل يعني لو اعتبر
الزمان في مفهوم الحدوث بان يقال هو كون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان وفي مفهوم
القدم بان يقال هو كون وجود الشيء مستمرا في جميع الازمنة الماضية لزم التسلسل لان الزمان اما
قديم او حادث لامتناع الخلو منهما وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان اخر ويتسلسل ولا يلزم
التسلسل من اعتبار الزمان في مفهوم القدم والحدوث الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو منهما كما لا يخفى
واعترض بان مفهوم القدم هو ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا بعدم في زمان وح جاز وصف
الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل ورد بان الزمان معتبر في مفهوم القدم
سلوبا لا اثباتا والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل فلا اشكال والحدوث الذاتي متحقق فقد مر
ان الحدوث الذاتي عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود
علته فتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان وقال الحكماء في بيانه الممكن لذاته
مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته
يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير فارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي
ارتفاع حاله بحسب ذاته فيقدم ما بالذات على ما بالغير فاذن وجود الممكن مسبوق بلا اقتضائه للوجود وهذا
هو الحدوث الذاتي ونقد بان غاية ما ذكروه في اثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب
الغير دون العكس ولا يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاع ذلك بحسب ذاته علة لارتفاع

قوله معا وهو المسمى بالزماني اقول فيه تنبيه على ان الحقيقية في كلامه بمعنى الحقيقي
اللغوي
الذي هو مقابل المجاز
المعنى بعيد فالاولى ان يراد به
قال ملا جلال قوله لامتناع الخلو منهما
يعني اتفق العقلاء على امتناع الخلو عن
القديم والحادث الزمانيين فلو اعتبر الزمان فيهما لزم التسلسل
ويلزمها بمعنى قوله في القدم والحدوث
فيبين انه لا يمتنع الخلو منهما لم
يعتبر الزمان فيهما
فلا يرد ان امتناع
الخلو انما هو اذا لم
يعتبر فيهما الزمان
اذا اعتبر فلا يكون
منع الخلو ظاهرا بل التقدم
ولعل الغرض من ذلك
ان كون الزمان حادثا زمانيا
لا يقتضي وجوده في زمان العدم
اعتبار الزمان في القدم والحدوث
الزمانيين ملا جلال قوله والمراد
والمراد ان اعتباره مثبتا يلزم التقدم
اقول يمكن ان يجعل القرينة على ما ...
اذ كما من ان عرضه ان يبين عدم
استلزام حدوث الزمان في زمان
اذ كما انه لا يستلزم ما ادعاه الخصم ذلك
ملا جلال قوله متحقق بمعنى الحدوث الذاتي
بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان اقول لكن
الحكماء يذكر ... معنى ... الحدوث عندهم هو
المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف الا انهم جعلوا
المسبوقية اعم من الذاتية والزمانية ولو قال ان ذلك
لعدم المعنى المتعارف من الحدوث الكلية
فكان اطلاق الحدوث عليه
بجهة مصطلح
ملا جلال

انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشيء بسبب في نفسه سببا موجبا لارتفاع عنه تركا ان ارتفاع ذاته سبب موجب
لارتفاع حاله بحسب القدر لكن لا اولعكس لظاهر البطلان لان ارتفاع الذات هو السبب لارتفاع حاله بحسب الذات
دون العكس وانه كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والقدم والحدوث اعتباران عقليان اذ لو وجدا
لكان الحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة قبل وجود موصوفها ولكان القدم قديما والا لزم حدوث القديم
لان القدم صفة لازمة للذات القديم اذ لا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا بالقدم ثم اتصف به واذا كانت
الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك قطعا ثم ننقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث فيتسلسل
هذا في القدم والحدوث الزمانيين واما الحدوث والقدم الذاتيان فانه وان امكن اجراء هذا الدليل
في الحدوث الذاتي بان يقال لو كان الحدوث الذاتي موجودا لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه سبقا ذاتيا
وهكذا ننقل الكلام حتى يتسلسل لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي لانه لا يصح ان يقال لو كان القدم الذاتي موجودا
لكان قديما بالذات ويمكن ان يقال مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية بالغير فالعدم جزء منه وكل ما يكون
العدم جزء من مفهومه لا يكون موجودا ولما استشعر الشارح ان يقول القائل انما يلزم من اتصاف شيء بالقدم
والحدوث لا من كونهما موجودين فان لزوم التسلسل بحاله وان كانا اعتباريين بيان ذلك انه لو اتصف
شيء بالقدم لكان اتصافه به ايضا قديما اي غير مسبوق بعدم الاتصاف والا لزم اما عدم الذات القديم او
انفكاك صفة القدم عنه وكلاهما محال وكذلك نقول لو اتصف شيء بالحدوث لكان اتصافه به ايضا حادثا والا لزم
قدم الحادث ولا يمكن المناقشة بان القدم عبارة عن لا مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه كما ان الحدوث عبارة
عن مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه واما مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف فليس ذلك حدوثا كما ان
لا مسبوقيته به ليس قدما والحاصل ان وجود الشيء في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحادث لا وجود الشيء
لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى قديما ولا حادثا لانه تسمية هذا المعنى بالقدم والحدوث بحسب الاصطلاح
لا دخل له في لزوم التسلسل اذ له ان يقول لو اتصف شيء بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف بعدم
الاتصاف واتصف القديم بهذا المعنى اعني عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ثم هذا الاتصاف الثاني
يلزم ان لا يكون مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا حتى يظهر التسلسل في عدم مسبوقية الاتصاف سواء
سمي قدما اولا وكذا الكلام في الحدوث اجاب بانهما ينقطعان اي ينقطع سلسلتهما بانقطاع الاعتبار يعني لما
كان تحققهما بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتهما انما اعتبرها العقل لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات
الغير المتناهية فتنقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار وصدق القضية المنفصلة الحقيقية منهما في الوجوب
فان قولنا الموجود اما ان يكون مسبوقا او لا يكون دائرا بين النفي والاثبات وكذا صدق المنفصلة
الحقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الوجوب اذ كل موجود اما واجب بالذات او واجب بالغير
على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو
فلان كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات وهو ظاهر او ممكنا بالذات والممكن لا بد ان يجب وجوده من علته والا لم
يوجد على ما سبق فيكون واجبا بالغير ويستحيل صدق الوجوب الذاتي على المركب فلا يكون الذاتي جزء

قوله
لكن لا يمكن اجراؤه
في العدم الذاتي بان يقال لو
وجد القدم الذاتي لكان حادثا ذاتيا لانه
مسبوق بموصوفه فيلزم ان لا يكون موجودا في مرتبة
وجود موصوفه فيكون الموصوف في تلك المرتبة خاليا
ذاتيا عنه وانت تعلم ما سبق في تحقيق
الحدوث الذاتي قادر على اجرائه
اشار اليه بالتعليل
قوله ولما
يعني
ان الشارح
لما علم انه
لا يصح ان يقال
في الدليل
يلزم التسلسل
ذكره وارشد الى
الدليل المذكور
انتقاض وجودهما في الخارج
وهو انهما لو وجدا في الموجود
من القدم اما قديما وحادث
وذا وسط بينهما والثاني باطل
والا يلزم حدوث القدم والاول
يوجب التسلسل وكذا القدم لو وجد
من حيث انه حادث او قديم
والثاني باطل والا لزم قدم الحادث
والاول يوجب التسلسل فان ذلك لا
يجري على تقدير كونهما عقليين لانه ليس
موجودا في الخارج ليس قديما ولا حادثا
على معناهما الاصطلاحي فلا يحيط عنه اه بان
يقال انهما وان لم يتصفا بالمعنيين وهو مع انه طاف الاصطلاح
غير السبب الثاني في دفع قوله يعني ما ذكرنا من
ان المناقشة انما وردت على ذلك الشق واجاب
عنها بان ما هو ثابت في نفس الامر مصطلح و
في اللفظ وهو ما ذكره الشارح
بعينه فلا ايراد عليه
عبد الحكيم

غيره ولا يزيد وجوده عليه والا لكان ممكنا يعني ان الواجب بالذات لما انتفى عنه كل منها فيلزم امكانه
الاول انه لا يكون مركبا الا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من اجزاء متمايزة بحسب الذهن والا لاحتاج الواجب
لذاته في ذاته وفي وجوده الى غيره بحسب نفس الامر وهو الجزء الذي هو غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن قوله فيوجب
لان الممكن هو المحتاج في وجوده الخارجي الى غيره اي الموجود في الخارج اما ان يحتاج في وجوده الخارجي
الى غيره وهو الممكن او لا وهو الواجب فلو فرض تركب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في
التحقق الذهني والوجود الذهني وهو لا يستلزم امكانه قيل لو كان شيء مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج
لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جهلا والاجزاء مع انا نرى ان البسيط في الخارج صورتان متغايرتان
مطابقتان لذلك البسيط وامتنع صدق مطابقة احدى المتغايرتين لشيء مطابقة الاخرى لم
بديهة واجيب اما عن الاول فبان الكلام في تصور الاجزاء ولا حكم فيه حتى يعتبر مطابقته ولا مطابقته
وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا نسلم امتناع الثاني فان الامر استحالة ان يكون للبسيط
صورتان كما ذكر وانما حكمت بكونه ما الامر بديهة وهمك لانه الفك بالصور الخيالية كالمنقوش على
الجدار والتماثيل في المرآة فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد
بسيط فان انت تنازع وهمك الى ان الحال في الاجزاء العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان هذه صور عقلية
مخالفة للصور الخيالية التي ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض النفس وشروط
مختلفة تقتضيها من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر والتنبه لمشاركات ومباينات بحسبها لم تستبعد
ان تعقل النفس صورة مطابقة للبسيط بحيثية واخرى مطابقة له بحيثية اخرى مطابقة له وهي جنس ولا في
ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لا
مكان الوجود بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في ماهية ذلك الشيء لكان ممكنا واذا لم يكن
مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لانا
نقول يجوز ان يكون لجنس منحصر في نوع بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان
التوحيد لا ينافيه فانه لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين الثاني ان الواجب لا يكون جزءا
من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء آخر يلتئم اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع
شخصا واحدا وذلك لان احدهما ان لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة متصلة
وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الآخر فلا يخلو اما ان يكون الواجب حالا في الآخر او بالعكس
والاول ممتنع لان الواجب مستغن عن غيره لا يمكن حلوله في غيره والتشخص بغيره والثاني ايضا ممتنع لانه لو كان
المحل هو الواجب فهو مستغن عن الحال فيكون الواجب هو الموضوع والامر الآخر هو العرض فلا يحصل
منهما حقيقة واحدة متصلة بل غاية ما يحصل منهما حقيقة اعتبارية واعترض عليه بان كون الحال عرضا
والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحال في الواجب محله واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا
... فيها الجزء الصوري بلا يلزم ما ذكر كما في العناصر الهيجة التي تحلها الصور النوعية والهيولى الثلث

قوله اقول فيه بحث لان الممكن هو المحتاج في وجوده الخارجي الى العقل
الاجزاء العقلية
متمايزة بحسب المفهوم متحدة
بحسب الوجود اما الاول فظاهر واما الثاني
فلانها لكون وجودها واحدة ومفهومها اثنان فوجودها
عين ماهيتها واليه قد ثبت ان الواجب لا ماهية له وراء
الا ان كما مر ومعنى ذلك انه تشخص بسيط
لا يحلله العقل الى ماهية
وتشخص ولا
الى ماهية
ووجود لانه
كان له ماهية
كلية لم يكن من
حيث هي ماهية
موجودا بل محتاج
الى امر آخر يجعله
متشخصا فيكون وجوده
عين ماهيته ولو كان له ماهية
بسيطة ولكنها غير وجوده
لاحتاج في اتصافه بوجوده الى
علة فاما ان يكون علة نفس
الهوية او غيرها وكلاهما محال
... في مقامه وبالجملة ان وجود
الواجب لا يمكن ان يتعلق بشيء اخر
سواء كان جزءا له او متعلقا به
وجوده ... ان يكون
موجودا ... فهو ممكن كما مر
... قوله فلا يحصل منهما
حقيقة واحدة اقول لا يمنع ذلك
من قطع ... المشهور
... مع انها ...
... الواجب ...
... استغناء العناصر ...
اجزاء الهيولى من الصور ...
اعراضا وهو ...
[illegible]
يحتاج ... في وجوده ...
[illegible]
الوجود كما في الاعراض ...
وجوب الوجود ...
... الواجب ...
... بلال
[illegible]

٥٣

ودعوى الاحتياج او الانفصال بين الاجزاء المادية بعضها ممنوعة الثالث ان الواجب لا يزيد وجوده عليه والا لكان الوجود صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة والصفة مفتقرة الى محلها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فله مؤثر والمؤثر فيه لا يكون حقيقة الواجب والا تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها بالوجود فاما بهذا الوجود فيتقدم الشيء على نفسه واما بغير هذا الوجود فيكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في هذا الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب ضرورة افتقاره في وجوده الى الغير واجيب بانه ان اراد ان الوجود يقوم بذات الواجب قياما خارجيا كقيام الاعراض بموضوعاتها فلا نسلم قوله ان لم يقم به الوجود لم يكن موجودا وان اراد بالقيام مجرد اتصاف الذات به فلا نسلم قوله والمفتقر الى الغير ممكن انما ذلك اذا كان المفتقر اليه عينا خارجية والوجود من المعقولات الثانية كما تقدم وسياتي انه لا يتاتى في الذي هو الوجود المطلق كلا منافي وجوده الخاص لانا نقول لا بد من دليل على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق وحصته ثم على انه ليس من المعقولات الثانية فان قيل مدعاه ان وجوده ليس بصفة موجودة زائدة على ذاته فيتم كلامه قلنا لا يلزم من ذلك ان الوجود الخارجي هو عين ذاته مع انه مقصوده الاصلي لجواز ان يكون صدق ذلك المدعي بانتفاء الوجود عينا الا يتحقق مع عدم زيادته وايضا فافتقار الوجود الى الماهية التي يقوم بها يحقق وجوبه ولا يقتضي امكانه كيف لا ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات فان الوجوب قد يوصف به الماهية وقد يوصف به الوجود فاذا وصفنا به الماهية كان معناه انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصفنا به الوجود كان معناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه هو معتمد الحكماء في اثبات هذا المطلب وقد يلخص بحيث يندفع عنه هذه الاجوبة بان يقال اذا كان وجوده زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به فاما ان يكون في نفس الامر او لا يكون موجودا فيها واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علة بها يصير متصفا بالوجود وفيه الكلام الى الخاتمة ولتقرير هذا الدليل وضعف الاجوبة على ما سيجيء ان بعض متاخري المتكلمين منهم المحقق الى مذهبهم اقول يمكن ان يجاب بان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه فاتصاف الشيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة تجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله ابيض وكذا الجسم لما جاز ان يتصف بالوجود وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا تتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة تجعلها متصفة بها واذا تمهد هذا فنقول ان ذات الواجب تعالى لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود فان شان العلة ان ترجح احد الطرفين المتساويين على الاخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى العلة وترجيحها او ما يقال من ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف

قوله انما كان ذلك اذا كان المفتقر اليه عينا خارجية والوجود من المعقولات
الثانية اقول
واذا كان الوجود صفة
لذات سواء كان امرا اعتباريا
او عينيا كان ممكنا باعتبار ثبوته للذات والظاهر
انه يكون ممكنا باعتبار ثبوته في نفسه فلا يرد عليه ما اورده فتأمل
قوله وايضا افتقار الوجود الى الماهية اقول هذا
بحسب الظاهر من النظر وتاثيره
اي من ظاهر العبارة
والمطلع
التحقيق الحكمي
تحقيق وجوبه لكن
على ان الماهية كما مر
تفصيله ملا جلال
قوله كيف لا ولا معنى لوجوب
الوجود اقول فيه وجوه صحيحة
الحال ملا جلال
قوله المحوج الى السبب هو الامكان
اقول كما ان افتقار الشيء الى ثبوته لذلك
الشيء او اتصاف ذلك الشيء به او كونه هو
ما يثبت فيه تحقيقا امر لا يستغني عن العلة فان
الاثبات مثلا لا يحتاج الى الجعل سابقا
في كونه امرا مفتقرا الى العلة وذلك فكر على ان جعل
الشيء نفسه ممتنع بالذات فلا يكون
شيئا امر يحتاج الى سبب البديهية فلذلك حكم
الحكماء ان وجوب الواجب يعينه حتى يستغني في
عن غيره اذ لو كان غيره فارتباطه به اما ان يكون بسبب
عن ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود على وجوده او
او عن غيره فيلزم افتقار الواجب الى الغير هذا ما ح
قوله فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا
اقول اتصاف الاربعة واجب بمعنى امتناع الشرط
الوجود وهو لا يستلزم الاستغناء
عن العلة بل علة ذات
الاربعة لها
يجري
يجري ذلك في الوجود لما مر ملا جلال
قوله اذا تمهد هذا فنقول
اقول قد عرفت انه يجب تفسير كون الوجود وغيره لا يكون الا
بذاته ملا جلال آبادي

بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب تعالى لا يكون اثارا له وانما
يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات وعورض بوجوه الاول ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب
غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم الثاني ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن على ما
سلف فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض في
الواجب والثاني يقتضي التجرد في الممكن والثالث يقتضيان يكون كل من العروض واللاعروض لعلة فتجرد
الواجب لعلة فيفتقر الواجب اليها فيكون ممكنا هف واجيب بان المحتاج الى العلة هو العروض واما اللا
عروض فلا يحتاج الى علة بل يكفيه عدم سبب العروض ورد عليه بانه يحتاج الواجب الى عدم علة العروض
وهو غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره هف لا يحتاج الواجب الى عدم نفسه لان علة عروض الوجود للواجب
هو الواجب نفسه لا غيره الثالث ان الواجب مبدا الممكنات كلها فان كان هو الوجود وحده لزم ان يكون
كل وجود مبدا لجميع الممكنات وهو مح لاستلزامه ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلله ايضا وان كان
هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدا بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد
لزم جواز كون كل وجود مبدا لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدئية ومعلوم ان تكون الشيء
مبدا لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدئية الرابع ان الواجب مشارك للممكنات في
الوجود ومخالف لها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغايرا لحقيقته الخامس ان كان نفس
الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان الكون
مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح ان يكون جزءا للواجب وبشرط التجرد
لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون
الكون فمح ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه فهو مح
ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو المط لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب و
الجواب عن هذه الوجوه كلها انه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب وانما النزاع في ان ذات الواجب
هل هو وجود خاص من افراد الوجود المطلق ام لا وما ذكر من الوجوه انما يدل على زيادة الوجود المطلق لا على ان
ذات الواجب ليس وجودا خاصا فانا نقول الوجود الخاص هو الذي ندعيه انه عين ذات الواجب والوجود
المطلق لا ان ذات الواجب ليس وجودا خاصا فانا نقول الوجود الخاص هو الذي ندعيه انه عين ذات الواجب
والوجود المعلوم هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص به فلا اي ليس بمعلوم كما ان ذاته ليس
بمعلوم ايضا فلا دلالة للوجه الاول من تلك الوجوه الا على ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب وكذا نقول
الوجود المطلق لا يقتضي العروض ولا اللاعروض وانما المقتضي لعدم العروض هو الواجب الخاص الذي هو عين حقيقة
الواجب فلا يلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك ان لو كان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق
وكذا نقول مبدا الممكنات هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك وانما يلزم ذلك
ان لو كان المبدا مطلق الوجود وكذا نقول ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص

وهو

قوله ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب تعالى لا يكون اثارا له اقول اذا كان امتناع عدمها لكونها من لوازم الذات فهي واجبة بغيرها وهو الذات فانه لو لم يكن الذات لم يكن ومن ههنا علم ان ما ذكره في معنى اقتضاء ذات الواجب وجوده من ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود يستلزم الاقتضاء والذي نفاه انما هو اذا كان الوجود غيره فيلزم وجوب اتصاف الماهية به اما لو كان عينا بالوجود فيلزم وجوب اتصاف شيء بالوجود او لكونه اتصاف تلك الماهية بالوجود فيكون منشأ الوجوب خصوص الماهية وبعوده المحالات لان خصوص الماهية معتبرة في خصوصية الاتصاف من غير ان يكون له دخل في منشأية الوجوب حتى يكون الاتصاف بما هو واجب لذاته لا كقول انما يتوقف على خصوصية الاتصاف على خصوصية الماهية كان وجوبه متوقفا عليه ايضا فلا يكون واجبا لذاته فتامل

قوله او يحتاج الواجب الى عدم نفسه اقول فان عروض الوجود للماهيات مستند الى الواجب فانه الموجد لها ابتداء او بواسطة فانتفاء العروض يكون بانتفاء علته وينتهي الى انتفاء الواجب هذا توجيه هو مزيف اذ لو سلم ان علة عروض الوجود بالنسبة الى الماهيات هو الواجب لكن يجوز ان يكون علة كونها بحيث لا يكون الا عارضا للماهيات التي تصلح معروضات فيكون انتفاء العروض في الوجود الواجب لانتفاء الماهية التي يمكن عروضها فتامل

[illegible]

وهو المتنازع فيه وكذا نقول ذات الباري نفس الكون الخاص المخالف لسائر الاكوان ولا يلزم تعدد
الواجب تعالى لما يلزم ذلك ان لو كان نفس الكون المطلق والمصنف اجاب عن الوجه الاول واكتفى به لابتنائه عليه
الباقي السادس ان الوجود طبيعة نوعية لما بينا من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة
النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر وعلى هذا بنيتم كثيرا من القواعد كما مر
فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان
تجرد الواجب لغيره ولزم افتقاره الى الغير والجواب ان صدق الوجود على افراده صدق عرضي وليس هو
طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده على ما سلف ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق
مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة لا يقال لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية هي تمام حقيقة الوجودات
لزم التباين الكلي بين الوجودات ضرورة انتفاء الاشتراك في ذاتي اصلا لامتناع تركب وجود الواجب
واللازم باطل لما ثبت من اشتراك الوجود معنى لانا نقول ان اريد بالتباين عدم صدق بعضها على بعض
فلا نسلم استحالته وما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضي تصادقها وان اريد به عدم التشارك
في شيء اصلا فلا نسلم لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة او بعض الذاتيات لا ينفي الاشتراك
في عارض هو مفهوم الكون فيجوز ان الخلاف حقيقتها في العروض وعدمه فان النور يصدق على نور الشمس و
غيره مع انه يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة
الحقيقة بحيث يقتضي وجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في
صدق المفهوم الوجودي المطلق عليها صدقا عرضيا السابع ان الوجوب لو كان اضافة تقتضي في الواجب
طرفين احدهما المهية والاخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء المهية للوجود فيكون وجوده زائدا على ماهيته
والجواب منع قوله مستقصى وامر صحة طريق تحليل الحكماء بان العلة متقدمة على معلولها ان اريد
التقدم بالوجود فمسلم لا يجوز ان يكون المؤثر في الوجود هو المهية من حيث هي فيتقدم بذاتها الوجود
كتقدم الجزء الاخير للمركب بالنسبة اليه وانما تم دليلكم في هذه الزمان لا يكون مهية الممكن قابلة للوجود
والا لتقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى اخر ما ذكرتم بعينه ورده المصنف بان الكلام انما
يكون في المؤثر في الوجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود وتأثير المهية من حيث هي في الوجود
غير معقول فان العقل ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ كونه سببا للوجود مفيدا له والنقض بالقابل
ظاهر البطلان فان قابل الوجود مستفيد له فلا بد ان يلحظ العقل خاليا عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود
لئلا يلزم حصول الحاصل بل مع عدم العقل ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطي الوجود قيل الانسان
المفيد لوجود نفسه لزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة هيهنا سوى ان تلك المهية تقتضي
لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف
المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن سببا لوجود الغير واجيب
بان التأثير والايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد فان مرتبة الايجاد فوق مرتبة الوجود قطعا فلا

فيه ان هذا التقسيم بحسب الاحتمال العقلي وقد مر الكلام عليه وتحقيق الحق فيه …

يعقل

يعقل تأثير الماهية بلا اعتبار وجودها الا في وجود نفسها او في وجود ما غيرها وحاصل المنع عن الفصل في شرح

الاشارات ان كلام الناقض مبني على تصور ان لماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود

محل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون

في العقل منفكا عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان

العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف

الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد وللعارض المسمى بالوجود

وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان الماهية

انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها

في العقل فقط الى هنا كلامه اقول فيه نظر لانا لا نقول ان ذا كان امر اعتقاديا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو

فرضنا ان الماهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة

عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فاين الفرق وقد حصل صاحب المحاكمات بان حاصل الجواب ان ان اريد

بقوله الماهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نسلم انها ليست بمتقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي

ضرورة ان الماهية تحقق في العقل الا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا

نسلم ذلك وانما تكون قابلة في الخارج لو كان للماهية وجود منفرد وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض

وهو ممنوع وقال هذا غاية توجيه هذا الكلام في هذا المقام اقول هو غير موجه بعد اما اولا فلانه ح يكون قوله

ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط لغوا محضا لا مدخل له في الجواب واما

ثانيا فلان للناقض ان يقول لما كان قابلية الماهية للوجود واتصافها به بحسب العقل وكفى ذلك في تقدم

العلة القابلية تقدمها بالوجود العقلي فليكن فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل فليكف في تقدم العلة

الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود العقلي من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي كان ماهية

الاربعة علة فاعلية لزوجيتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فان فرق في ذلك بين الوجود

وسائر الصفات كان ذلك رجوعا الى الجواب الاول لا يقال كلامنا في ماهية واجب الوجود فنقول

ح لو كانت ماهية الواجب علة فاعلية لوجودها الخارجي لزم ان يكون الوجود العقلي لماهية الواجب

متقدما على وجودها الخارجي فيلزم ان يكون عاقل قبل وجود الوجود وهو محال لانا نقول معنى

تقدم العلة على معلولها بالوجود العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة متقدما على الوجود العقلي

لمعلولها وانما يلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على الوجود العقلي لوجودها

الخارجي لا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون في الوجود

الواجب عاقل بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي لوجود الواجب عاقل والاشتباه هنا وقد استدل

بوجوه اخر منها انه لو زاد وجود الواجب على ماهيته لزم كون الشيء الواحد قابلا لشيء وفاعلا له لان

ذات الواجب يكون قابلا للوجود لكونه معروضا له وفاعلا له لاستحالة ان يكون غير الواجب

فقد

فاعلا لوجوده والثاني يعلم مما سيجيء من بيان استحالته واجيب انا لا نم استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا
وسيجيء الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد وجود الواجب لاحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض
فكان ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فكان جايز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هف والجواب
ما مر من انه لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات امكانه ومنها انه لو كان للواجب ماهية ووجود فان كان
الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في
تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى الماهية فان قيل الوجود الخاص محتاج الى الوجود العام
ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون تحقق العام قلنا تحقق الخاص بعينه تحقق العام وليس هناك
تحققان احدهما الخاص والاخر العام حتى يحتاج احدهما الى الاخر اقول نمنع احتياج الماهية في تحققها الى
الوجود فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق على ما مر غير مرة ومنها انه لا يجوز ان يكون ذات الواجب
غير الوجود لان كل مفهوم غير الوجود فهو محتاج في التحقق الى الوجود وكل ما هو محتاج في تحققه
الى الغير فهو ممكن لان وجوده اوكد هذا الوجه للحكيم واختصار الوجه الثاني كما ان ما قيل كل مفهوم مغاير
للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها
قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو
في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ
لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب
فلا يكون شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا
عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته اطناب بطول لهذا الوجه ومدار الجميع على توهم ان
ان الوجود امر به يكون الشيء موجودا ويصير متحققا وليس كذلك فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق كما مر
فان الوجود والتحقق وكون الشيء موجودا وكون الشيء متحققا عبارات والمعنى واحد وايضا لو تم ما ذكروه لدل
على ان كثيرا من السلوب والاضافات عين ذات الواجب مع تباينها وعدم امكان حمل بعضها على بعض
مواطاة فانا نقول كل مفهوم مغاير للتجرد فهو في كونه مجردا محتاج الى التجرد فلو كان ذات الواجب مفهوما غير
التجرد لاحتاج في كونه مجردا الى غيره هف فيلزم ان يكون ذات الوجود عين التجرد وفساده اظهر من ان يخفى
لان التجرد عبارة عن عدم العروض فان كانت الاضافة والمضاف اليه كلاهما خارجين عن مفهومه لزم كون
ذات الباري تعالى نفس العدم والا لزم تركبه مع كونه لزوم ... على التقديرين ولو امكن التفصي عن هذا
بان الباري تجرد خاص نسبته الى مفهوم التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق وما
ذكر من المفاسد انما يلزم على تقدير كون ذات الباري تعالى عين مفهوم التجرد المطلق لا على تقدير كونه مجردا
خاصا معروضا للتجرد المطلق فلا تخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد المستلزم
لكون الوجود عين التجرد مع انهما متباينان لا يمكن حمل احدهما على الاخر مواطاة وتمثيله لاثنين لزم كون
ذات الواجب عين الوجوب وعين الايجاد الى غير ذلك من السلوب والاضافات تعالى عما يقول الظالمون علوا

من وجود ... الفاعل ... الذات ... مغاير ... وينسب اليه الوجود ... الامور الخارجية الى معروضاتها فهو ممكن بخلاف الوجود القائم بذاته كما ان تفصيله لا يخفى قوله فلا تخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من التجرد والوجود اقول انما يلزم ذلك لو كان مفهوم هذه الاشياء عين الواجب ان كلا منها كما بينه وكيف يتاتى عن عاقل ان يقول بكون كل من العلم والقدرة والارادة مع اختلاف مفهوماتها كما مر واحد بل مع ذلك انه بذاته مصداق حمل تلك الاشياء عليه كما نرجحه ولا يخفى انتهى وما سبق في الاباء على ذلك يشير ما ذكره ولو كان المراد ما فهمه من ظاهر العبارة لكان مفهوم الوجود المطلق اولى بان يكون واجبا فكان الواجب عين الوجود المطلق المقول بالتشكيك تعالى عن ذلك علوا كبيرا منه

كبيرا فان قوتش بان الحال هو ان يحتاج الواجب في وجوده الى الغير لان يحتاج الواجب في عزته او ايجاده
او غير ذلك من السلوب والاضافات الى الغير فانه ليس بمحال قلنا لا يمكن ان يحتاج الواجب في وجوده الى الغير
والا لم يكن واجبا لذاته وهذا يكفينا في النقض ولزوم الخلف والوجود الخارجي من المحمولات العقلية
اما انه من المحمولات فذلك لامتناع استغنائه عن المحل واما انه من المحمولات العقلية فلما علمت من امتناع
قيامه في المحل حصولا خارجيا لما سبق من انه يقتضي كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها
وهو من المعقولات الثانية لانه ليس بموجود في الخارج والا لكان له وجود آخر موجود في الخارج اي هو
من الموجودات الخارجية وعارض الماهية عند وجودها في العقل كما سبق تحقيقه اقول هذا الكلام من الحكماء
القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته مما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائما
بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل ولما قالوا بكونه موجودا في الخارج لم يصح منهم الحكم
بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب موجودا بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج
بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود آخر لا يقال هذا الكلام في مفهوم الوجود المطلق لا في الوجود الخاص
الذي هو فرد من افراده وهو القائم بنفسه الموجود في الخارج لا مفهوم الوجود المطلق فسقط عنهم ما ادعاه
من الاحتجاج لانا نقول انا اذا حكمنا على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس بموجود في الخارج او حكم
بانه مستغن عن المحل او ليس بمستغن كان ذلك حكما على ما صدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه في انه
لا شيء من المفهومات الكلية بموجود في الخارج انما الموجود في الخارج الاشخاص فلا وجه لتخصيص
هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا لاقامة الدليل على ذلك وايضا لما تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود
المطلق اعني الوجود الواجبي كان للوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من
المعقولات الثانية فانه عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه نعم هذا
الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زائدا على الماهيات كلها واجبة كانت او ممكنة فان الوجود قائم
بها لما علم فيها الممكن فان الماهيات كلها قابلية موجودة وليس في الفاعلية خارجيا والا لزم ان يكون
للماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود وليس الوجود موجودا في الخارج والا لكان له وجود آخر ولزم
التسلسل وكان قيامه بالمهية قياما خارجيا ولزم المحذور المذكور ولما انه من المعقولات الثانية فيه
تامل وكذا في قوله وكذا القسم وجهاتها اعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية
لان عوارض الماهية على ثلثة اقسام فمنها ما يكون عروضه لنفس الماهية في نفس الامر ولا مدخل لخصوصية
احد وجوديها الخارجي والذهني في عروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة ومنها ما يكون عروضها
للمهية بحسب وجودها الخارجي كالاضافة والاحراق للنار ومنها ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها
الذهني وهذه تسمى معقولات ثانية لكونها في الدرجة الثانية من التعقل وتسمى ما يعرض لها ذلك
معقولات اولى والماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من هذا القبيل
فان هذه عوارض تعرض الماهيات عند وجودها في العقل فان العقل اذا لاحظ مفهومات وقاسها الى

الوجود

امور لم يحكم على تلك المفهومات المعقولة بانها تمام ماهية تلك الامور او جزئها المشترك او المميز او لا

مثلا او لا زائد الخارج عن ماهيتها او كلي يصدق على كثيرين او جزئي لا يصدق على كثيرين الى غير ذلك

العقل ملاحظا لا مفهوم الحيوان مثلا ثم يقيسه الى زيد وعمرو وبكر مثلا ويحكم بان هذا المفهوم الموجود

في العقل كلي يصدق على كثيرين وذاتي لتلك الافراد وجنس لها فالكلية والذاتية والجنسية امور عقلية

عرضت لمعقول اخر هو مفهوم الحيوان فهي من المعقولات الثانية اذ كل ولا كذلك الوجود الخارجي بالنسبة

الى الماهية فان الوجود في الخارج انما يعرض للماهية من حيث هي على ما سبق بيانه لا للماهية الموجودة في

الذهن فان الموجود في الخارج ليس هو الماهية الموجودة في الذهن فليس الوجود مما لا يعقل الا عارضا لمعقول

اخر حتى يكون من المعقولات الثانية ولعل منشأ هذا الاشتباه انهم لما رأوا ان اتصاف الماهية بالوجود

ليس اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم بالبياض حكموا بان اتصافها به امر عقلي وان الماهية انما تكون قابلة

للوجود عند وجودها في العقل فقط كما وقع في كلام الشارح على ما نقلناه من شرح الاشارات فلزم من هذا

ان يكون الموصوف بالوجود هو الماهية المعقولة وان يكون الوجود من المعقولات الثانية وليس كما عرفت

اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق في تلخيص دليل الحكماء والموصوف بالوجود هو

الماهية من حيث هي لا الماهية الموجودة في الذهن على ما سبق واذا تحققت ما تلوناه عليك انكشف لك

حقيقة الامر في كون العدم والجهات الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية

وللعقل ان يعتبر النقيضين من المفردات كوجود شيء وعدمه او من القضايا مثل هذا موجود وهذا

ليس بموجود او لا يرى انه لا بد ان يحكم بينهما بالتناقض اي بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في التحقق لتنافي

مفهوميهما ان كان النقيضان من القضايا واما المفردان فبان يمتنع الحمل لهما كليهما او لا يتصف شيء منهما اتصافا

بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين وظاهر ان الحكم على النقيضين بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور

بعد تصورهما ضرورة توقف الحكم على تصور المحكوم ولا استحالة فيه في تصور النقيضين اذ اجتماع

صورتي النقيضين في العقل ليس جمعا بين النقيضين لان صورتي النقيضين ليستا بنقيضين حتى يمتنع

الاجتماع بينهما والصورة العقلية لا يلزم ان تكون مساوية للصورة العينية في اللوازم بل ثبوت صورة

احد النقيضين في العقل والاخر بينهما في العقل متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما قبل القاعدة السالفة

وهي ان للعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض شاملة لهذه الصورة ايضا فاذا اعتبرهما العقل

فلا اجتماع فيه والعقل بسيط فقد اجتمعا في محل واحد فليسا بمتقابلين هف واجيب بان اعتبار

العقل لهما عبارة عن اخذ صورتيهما فالاجتماع بين صورتي النقيضين لا بينهما فلا محذور كما عرفت

لا يقال ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور الذهنية الى انتزاع صورة منها بل يكفي هناك ملاحظة الصالح

منها فالمحذور لازم قطعا لانا نقول ما ذكر على تقدير صحته انما هو في الصورة الثانية وليس ثبوت الصورة

في العقل صورة ثابتة في العقل فالعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها

فيه احتاج الى انتزاع صورة من الثبوت واللاثبوت فلا يلزم الا اجتماع صورة احد النقيضين مع عين الاخر ولا

قوله وليس كذلك فان اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر
الاول
ان كان اتصافها
بحسب نفس الامر فاما في الخارج
او في الذهن فظرف الوجود الذهني
معا فيكون من المعقولات الثانية ثم نقول اتصاف
الشيء بامر في كل من الوجودين وجب ان يتأخر
من اتصافه بذلك الوجود
لزم ان لا يكون نفس
الامر ظرفا
للاتصاف
بالوجود في
نفس الامر
وانا نقول
...
ما ذكره لم يتم الدليل
ان الاتصاف ...
انما هو ليس الخارج
ولا محيص عن ذلك الا بان
المعتبر في الوجود الذهني هو
ظرف الاتصاف ان يمتاز الموصوف
بحسب ذلك الوجود عن الموصوف
صفة الماهية لا امتيازا بحسب الوجود
الخارجي من ذلك الوجود بل بحسب الوجود
الذهني لكن امتيازا عن الوجود في نفس الامر
بحسب الوجود في نفس الامر اذ للعقل ان يعتبر
الماهية دون ملاحظة الوجود فتكون الماهية
في نفس الامر ممتازة بحسبه الوجود عن الوجود
في نفس الامر ان كان غير ممتاز عنه بحسب كونه فرض
الوجود في نفس الامر ايضا فليتأمل فيه فانه دقيق
قوله والموصوف بالوجود هو الماهية من حيث هي
اقول الموصوف بالحقيقة بالوجود الذهني ليس هو الماهية
الموجودة في الذهن على ان يكون الوجود معتبرا في الجميع
فان وصف الوجود عرضي وقد عرفت منشأ الاشتباه
واذا تحققت ذلك انكشف لك حقيقة الامر في
كون العدم والجهات الثلث من المعقولات
الثانية ... ذلك

استحالة فيه ايضا على ان ثبوت الصورة في العقل ايضا ليس صورة حاصلة بل ينتزع منه ايضا صورة فلا اجتماع
الا بين صورتي النقيضين لانا نقول ثبوت الصورة في العقل امر حاصل فيه فلا يحتاج في ادراكها الى انتزاع صورة
منه كما لا يحتاج الى ذلك في ادراك الصورة الثابتة فيه لانا نقول هذا ان صح فانما يصح في ثبوت الصورة دون
لا ثبوتها اقول هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح والمثال كالمحقق وغيره ممن يقول بان الموجود
في الذهن هو الصورة المخالفة لذي الصورة في كثير من اللوازم وقد عرفت بطلان هذا المذهب
التحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان يتصف امر واحد بكلا النقيضين اتصافا بحسب نفس الامر
ان كان النقيضان مفهومين او يتحقق في نفس الامر مفهوما النقيضين ان كان من اتصافا والالزم من وجود
شيء في العقل اتصاف العقل به على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل اتصاف شيء بكلا النقيضين او
تحقق مفهومي كلا النقيضين في نفس الامر اتصافه بهما ولا تحققهما في نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين
المستحيل وكذا للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته
فيكون هذا جمعا بين وجوده وعدمه لكن هذا ليس اجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف العقل
بالوجود وان كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل ومحض اعتباره وعدم العدم
اي عدم المعدوم مطلقا وهو ما ليس له ثبوت بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا بان يتخيل المعدوم المطلق
في الذهن ويحضر اي يلاحظ بعنوان المعدوم منه وهو ثابت باعتبار اي انه معدوم مطلقا لكونه متصورا
بعنوان المعدوم منه ثابت في الذهن ومتصفا بالوجود الذهني بحسب نفس الامر فيتم للثابت باعتبار اي بحسب
فرض العقل ومحض اعتباره لان العقل فرضه معدوما مطلقا ولاحظه بعنوان المعدوم منه وقد مران هذا ليس جمع
النقيضين ويمتنع الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض هذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم
على الشيء ايجابا كان او سلبا مشروط بتصوره بوجه ما اي بوجود المحكوم عليه بعينه في الذهن وهي انه لو صح
ذلك لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق المشروط بدون تحقق الشرط
واللازم باطل لاستلزامه التناقض لان موضوع هذه القضية وهو المعدوم مطلقا قد حكم عليه بامتناع الحكم مطلقا
فهو موصوف بامتناع الحكم عليه وبصحة الحكم عليه بعينه وهذا جمع النقيضين وحاصل الجواب ان المعدوم المطلق
ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار على ما مر وصحة الحكم عليه باعتبار انه ثابت متصور وامتناع الحكم عليه باعتبار انه
غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف الاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله ويمتنع الحكم عليه من حيث هو متصور
ولا تناقض مع الاختلاف قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت والا تناقض يعني ان المعدوم المطلق يتميز
بامتناع الحكم عليه من حيث انه ليس بثابت واتصافه بصحة الحكم عليه ليس من تلك الحيثية بل من حيث هو ثابت
والا لزم التناقض لاتحاد الجهة فيؤدي الى العبارتين واحد وهذا اي ولان للعقل ان يتصور جميع الاشياء
حتى يتصور العقل الموجود الثابت في الذهن وغير الثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع ان ذلك يقتضي تصور ما ليس
بثابت في الذهن ضرورة ان تقسيم مفهوم الى الاقسام بدون تصور الاقسام ممتنع والحكم على امرين بانهما متمايزان
بدون تصور ما حكم عليها غير متصور وتصور ما ليس بثابت في الذهن وان اقتضى ان يكون ما ليس بثابت

في الذهن ثابتا فيه لكن لا بعد وفيه لما عرفت من ذلك ليس باجتماع النقيضين وفي بعض النسخ بدل قوله
ولهذا ينقسم الموجود قوله ولهذا انقسم الموجود وح يجب ان يحمل الوجود على الوجود في الذهن ليستقيم الكلام
ولما كان لقائل ان يقول الحكم بامتياز احد الشيئين عن الآخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية
في العقل مغايرة لهوية الآخر فلو حكم العقل بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت لاستلزم ذلك ان
يكون لما ليس بثابت في العقل هوية عقلية وذلك يحتاج اجاب عن ذلك بقوله وهو اي الحكم بامتياز
احد الشيئين عن الآخر لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين فان للعقل ان يحكم بالامتياز بين ما لا هوية له
في العقل وما له هوية عقلية وليس لما لا هوية له هوية ولو سلم ذلك وفرض لما اي لما ليس بثابت في
الذهن هوية عقلية لكان حكمها حكم الثابت يعني قد عرفت ان امرا يمكن ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت
باعتبار آخر كذلك يمكن ان يكون لامر ما هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار آخر ولا بعد وفيه ذلك
واذا حكم الذهن على الامور الخارجية اي الموجودات الخارجية بمثلها من الموجودات الخارجية كقولنا هذا
الجسم ابيض وجب التطابق بين الحكم والخارج في صحته يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج فحقق
هناك نسبة خارجية بينهما فاذا كان الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة الخارجية هذا هو
المعني بمطابقة الحكم الخارج ولا يكون النسبة خارجية مطابقة لتلك النسبة الخارجية بان يكون الخارج ظرفا لنفس
النسبة لا لوجودها والا اي وان لم يحكم بالموجودات الخارجية على مثلها فلا يعني لا يجب في صحة الحكم مطابقة الخارج اذا
حكم بالامور العقلية على الامور العقلية كقولنا الامكان اعتباري او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او
اعني انما الحكم بالامور الخارجية على الامور العقلية فذلك يمتنع صحته وصدقه ايجابا لامتناع ان يكون
الموجود الخارجي ثابتا لما هو امر عقلي لا ثبوت له في الخارج اقول المراد بالحكم في هذا البحث هو الحكم الا
يجابي على ما هو المتبادر والا فكون النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على كون طرفيها موجودين في الخارج
فان الامور الخارجية مسلوبة عن الامور العقلية في الخارج فيتحقق هناك نسبة سلبية خارجية فاذا حكم
بالامور الخارجية على الامور العقلية يجب في صحته التطابق بين النسبة الخارجية كما كان يجب ذلك اذا
كان الطرفان موجودين في الخارج واشار بقوله لا يجب ان الحكم الصحيح فيما لا يكون طرفاه موجودين
في الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى لا يتصف بها زيد
الا في الخارج فقط وهذا مما بقي من الموجودات الخارجية قد تتصف في الخارج بالامور العدمية
انما انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل الخارجي فان صدق شيء على الآخر ايجابا
بحسب الخارج يتوقف على وجود الآخر فيه فان ما لا يوجد في الخارج لا ينتسب اليه في الخارج شيء اصلا
ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعا وقد لا يكون مطابقا للخارج كما في قولنا الانسان ممكن فان
الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج وكما في قولنا الامكان اعتباري
في هاتين الصورتين مطابقة الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود في الخارج فلا يمكن ان ينتسب اليه شيء في
الخارج واذا تقرر ان ما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا للخارج

علم ان مطابقته للخارج وعدم مطابقته له لا يكون معيار الصدق وفساده فلابد من امر آخر يعلم به صحة الحكم
وفساده فلذلك قال ويكون صحيحا باعتبار مطابقته لما في نفس الامر يعني معيار صحة الحكم وفساده فيما
لا يكون طرفاه موجودين في الخارج مطابقته لما في نفس الامر وعدم مطابقته له والمراد بنفس الامر ما يفهم
من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا اي في حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك و
اخبار المخبر على ان اللام في الامر للشأن والشيء وبالنفس الذات لا مطابقته لما في الاذهان لامكان
تصور الكواذب فان الاذهان قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فلو كان صحة الحكم بمطابقته
لما في الاذهان لزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة وهو
باطل قطعا وايضا قد يختلف الاحكام في الاذهان فان الحكماء يعتقدون قدم العالم والمتكلمين حدوثه
فبايهما يعتبر المطابقة اقول ههنا اشكال قوي قد اشرنا اليه فيما سلف وهو ان ما في نفس الامر يجب ان
يكون مغايرا لما في الاذهان من النسب الحكمية لان ما في الاذهان من النسب الحكمية يعتبر مطابقتها لما
في نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق وايضا فانهم قالوا موافقا لما
ذكره المصنف ان المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسب الحكمية وهذا تصريح
منهم بمغايرتهما ومعلوم ان ما لا يكون في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة وايضا فالمراد بالخارج
خارج الذهن فاذا لم يكن في الذهن يكون في خارج الذهن لا محالة فما معنى قولهم الحكم اذا
كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقته لما في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الاذهان
قيل المراد بما في نفس الامر ما هو في العقل الفعال وهو غير الخارج لان المراد بالخارج ما هو خارج
عن القوى الادراكية وما في اذهاننا من الاحكام ان كانت مطابقة لما في العقل الفعال كانت
صادقة مطابقتها لما في نفس الامر والا كانت كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا نعيده على ان
العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو ان يجعل الامر ههنا في مقابلة الخلق ويراد
به عالم المجردات واعترض عليه ان ما ذكروه من ارتسام صور المعقولات في جوهر مجرد هو خزانة للنفس
واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان جار في الاحكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه
ايضا فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر
اقول يمكن الجواب عنه بان نفس الامر هو العقل الفعال لا كل جوهر مجرد وما هو خزانة للنفس جوهر مجرد آخر
غير العقل الفعال واعترض ايضا بانه يستلزم وصف الاحكام الكاذبة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة
لنفس الامر وكذا وصف العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما لا تحقق له
وكذا وصف العلم بالجزئيات مثل هذا الخسوف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل
اجيب عن الاول بان صحة الحكم الذي في العقل الفعال لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه عينه
وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء لما هو متأخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في
العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه

الحكم كاف في المطابقة هذا وقد قيل كما ان قوله والعقل ان يعتبر التحقيقين ويحكم بينهما بالتناقض متعلق بثبوت

الوجود والعدم على معنى ان العقل ان يتصورهما ويحكم بينهما بالتناقض كما في سائر المتناقضات كذلك

قوله وانما حكم الذهني متعلق بقوله ويحكم بينهما بالتغاير كانه قيل الحكم بالتغاير ان لم يطابق الخارج كان كاذبا

فلا عبرة به وان طابقه كان كل من المتغايرين فاهو متحققا ثابتا في الخارج فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه

هف فاجيب بان صحة الاحكام وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة نفس الامر دون

الخارج اقول فيه نظر اما اولا فلان حكم العقل على امرين بانهما متمايزان يستدعي تحققهما سواء كان ذلك

الحكم من العقل صادقا او كاذبا لان الحكم على الشيء وان كان كاذبا يستدعي تحقق المحكوم عليه فلا وجه لجعله

الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده

واما ثانيا فلانه بعيد مما بيّن بانه يجوز ان يكون امرا متمايزا موجودا باعتبار ولا موجودا باعتبار كما انه يجوز

ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار لا يبقى لهذا السؤال وجه وجيه واما ثالثا فلان المتغايرين هما

الثابت في الذهن وغير الثابت باعتبار فيه فلا يلزم من مطابقة الحكم بالتمايز الخارج ان يكون كل من المتغايرين

ثابتا في الخارج فيلزم ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا في الخارج ولا محذور وغيره ان يكون ما ليس

بثابت في الخارج ثابتا فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان احد المتمايزين هو ما ليس بثابت في الخارج وهو مم

فبطل قوله فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول وقد

سبق منه اشارة الى هذا المعنى في بيان المواد اعني الوجوب والامكان والامتناع الا انه ذكر هاهنا ليبنى

عليه بيان ما يستدعيه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير باعتبار ثم يتعرض لدفع الاشكال الذي يرد على

الحمل مطلقا وعلى حمل الوجود والعدم خاصة والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت الموضوع وقد يكون

سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والحمل الايجابي يستدعي

اتحاد الطرفين اي الموضوع والمحمول من وجه والا لكان الحمل الايجابي بالمواطاة حكما بوحدة الاثنين

وتغايرهما من وجه اخر والا لكان حملا للشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقة

الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا فقيل يرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت في الوجود

ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما تشهد به البديهة وهو مردود بان الامور المتغايرة في الوجود

لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي ما صدقت هي عليه وقد يفسر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين ذهنا

بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا ويرد عليه حمل العدميات على الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد هناك

في الوجود بل ربما يوجب لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع وكذا

ثبوته والامكان اعتباري والمفهوم مقوم للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانهما وان منع

ايجاب بعضها فلا كلام في البعض وان اريد بالوجود اعم من الذهني والخارجي ايضا ولا مثال هذه

القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للوجود في الذهن

الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم وقد يفسر الحمل باتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاعتباريات

قوله وحقيقتهما او
ادراك ان النسبة واقعة
او ليست اي ادراك ان النسبة وقوعها
النسبة او لا وقوعها المطابق للواقع وبالجملة
هو التصديق الغير فان التصديق ادراك خاص متعلق بالنسبة
بحسب الحقيقة الكيب المتعلق فقط كما اشتهر
من ان موضوعه هو النسبة
لا ادراك المتعلق
بالمعلوم
خاص هو
ان النسبة
واقعة او ليست
بواقعة كما افهمه
المقصود فانه ادرك
مجرد فيه متعلق بالحكم
حتى يتعلق التصديق
ما قال قوله وقد يفسر
الحمل ان المتغايرين مفهوما
فكل هذا يطلق الحمل بمعنى الحكم
وهو الذي مر تفسيره وقد
يطلق على ما عطفه وهو المراد هنا
ولذلك فسره باتحاد المتغايرين مفهوما
بحسب الذات فانه متعلق الحكم اعني وقوع
النسبة وقد ترك القسم السلبي لظهوره
بالاصح ولما اورد تعريفه على وجه يتناول
الحمل الشائع وغيره لم يكتف المفهوم المحمول
على الذات الموضوع كما هو المعتبر في الشائع
ما قال دواني قوله فهو يرد اولا بما
القائل الذات على الموصوف ولذلك اعترض عليه
بانه لا ينفع اتحاد الذات مع التغاير في المفهوم
ولا يجوز حمل السواد على الحركة وحمل الشيء على ما صدق
هو عليه فلينتظر ذلك ولكن نقول انه لم يتحقق الحمل الحقيقي
صدق المفهومات المتغايرة على شيء واحد فان معنى كون
الشيء صادقا عليه كونه هو بما هو اتحادا الاتحاد فيعود ما شئت
فظهر انه لا يلزم من تعدد ان لا
صدق عليه كان هذا الحكم على شيء واحد
بانه يصدق عليه و
ما قوله
الذات ان كانت معين كل منهما لزم صدق الشيء على نفسه
لزم اتحاد الاثنين وكلاهما باطل ودفع الشبهة انه لا يلزم منهما متحدان في
الوجود مختلفان بالمفهوم كما سيأتي تحقيقه ما قال دواني

[illegible]

المركبة منهما وجهة الاتحاد قد تكون احدهما وقد تكون ثالثا ثم قد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما
صدق عليه فح يكون جهة الاتحاد اعني الذات متحدا مع مفهوم الموضوع حقيقة وهذا ما يق ان العنوان
قد يكون عين الذات كقولنا الانسان كاتب وقد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فح يكون
جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحدا حقيقة كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم
المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا يتحد جهة الاتحاد مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام
احدهما بالاخر ولا اعتبار عدم القائم في القيام واستغناه هذا جواب شك يورد على الحمل الايجابي مطلقا
تقريره ان يق ان طرفي الحمل لما وجب ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما قائما بالاخر اذ مع التغاير
لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر ففي قولنا كل رومي ابيض لو
لم يكن البياض قائما بالرومي لم يكن بين البياض والرومي مناسبة كما ليس بين السواد وبينه مناسبة فلم
يكن حمل البياض على الرومي اولى من حمل السواد عليه هف واذا كان احد الطرفين قائما بالطرف الاخر فالطرف
الاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به واذا اجتمع للتلازم عند قيامه به ح يلزم قيام شيئين ليس
متصفا به وذلك جمع النقيضين وتقرير الجواب ان تغاير الطرفين لا يستدعي قيام احدهما بالاخر فان قولنا
كل انسان ناطق حمل صحيح بلا شبهة ولا يتصور قيام بين الكل والجزء قوله لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن
بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين
بالذات ولو سلم ان التغاير يستدعي قيام احدهما بالاخر فلا نم انه يستدعي اعتبار عدم القائم في القيام ليلزم نقضا
شيئين ليس متصفا به قوله فالطرف الاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به قلنا مسلم ولكن معناه ان القائم
ليس ماخوذا معتبرا مع ما قام به ولا يلزم من عدم اعتبار القائم مع ما قام به اعتبار عدم القائم معه للفرق الظاهر بين
الاعتبار واعتبار العدم قيل بانه هذا موقوف على مقدمات تشتمل على الحمل الايجابي فيلزم بيان امتناع الحمل باثبات الحمل وذلك
ابطال للشيء بنفسه اقول فيه نظر لان له ان يقول لو لم يكن الحمل صحيحا ثبت ما ادعيت من غير حاجة الى بيان وان كان
صحيحا كانت مقدماتي هذه صحيحة ولزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا واثبات الوجود
للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها هذا جواب شك يورد على حمل الوجود على الماهية تقريره ان يق
اثبات الوجود للماهية يعني حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل صحيحا والوجود لا يكون
ثابتا للماهية المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون ثابتا للماهية الموجودة فاثبات الوجود للماهية
يستدعي وجود الماهية قبل وجودها وذلك محال لاقتضائه ان يكون الماهية موجودة بوجودين او بوجود دائم
متقدم عليه وتقرير الجواب ان اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها قوله والوجود لا يكون
ثابتا للماهية المعدومة قلنا مسلم قوله فيكون ثابتا للماهية الموجودة قلنا لا نم فان الوجود كما سبق
ثابت للماهية من حيث هي لا للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة وسلبه عنها لا يقتضي ثبوتها وثبوتها
بل فيها الا اثبات فيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب شك يورد على
سلب الوجود عن الماهية تقريره ان يق سلب الوجود عن ماهية لا يمكن الا بتميز تلك الماهية عما سواها

من المهيات والا لم يتحقق تلك المهية من بين الماهيات بسلب الوجود عنها وكل ما هو متميز فهو ثابت
موجود فالمهية ما لم تكن موجودة لا يمكن سلب الوجود عنها فيكون حصول الوجود للمهية شرطا لسلب الوجود
عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب انه ان اريد تميزها وثبوتها في الخارج فلا نسلم ان سلب الوجود عن مهية
لا يمكن ما لم يتميز تلك المهية فانّ سلبه اما بحسب الخارج لا يكون تميزها في الذهن فلسلب عنها لا يقتضي تميزها و
ثبوتها في الخارج بل يقتضي نفيها لان معنى سلب الوجود عن المهية نفي المهية راسا لا اثبات نفيها على معنى ان
هناك امرا متحققا هو المهية وقد ثبت لها الانتفاء وان اريد تميزها وثبوتها في الذهن فذلك مسلّم لكن
ليس بشرط لسلب الوجود اي انتفائه وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود فلا محذور فان الوجود لم يسلب عن
المهية الموجودة في الذهن بشرط كونها موجودة فيه حتى يلزم اجتماع النقيضين بل انما يسلب عن المهية
من حيث هي فانها الامر انما لكونها حكموا عليها بالسلب قد صارت موجودة في الذهن والذي لا منافاة
هناك قضية موجبة مطلقة عامة وهي قولنا المهية موجودة او وقتية مطلقة وهي قولنا المهية موجودة
في زمان كونها حكموا عليها وهما لا يناقضان السالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن المهية في الجملة و
اعلم ان ارتسام المفهومات في القوى العاقلة ان كان وجودا ذهنيا لها لم يكن الحكم بسلب الوجود المطلق و
الذهني عن مهية من المهيات مطابقا للواقع فلا بد مما ذكرناه فيهما المحتاج الى دفع والحمل والوضع من
المعقولات الثانية لانهما يعرضان للمعقولات الاولى من حيث هي في العقل فقال الان على افرادها بالتشكيك
فان حمل الصفة على الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالحاملية من عكسه وكذا الحال في الوضع
فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى بالوصفية من عكسهما وليست الموصوفية ثبوتية والامر
قد ذكرنا ذلك في ضمن مباحث قد نقلناها من صاحب التلويحات فلا نعيده ثم الموجود قد يكون موجودا
بالذات وهو ما يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالسواد او لا كالجسم وقد يكون موجودا
بالعرض وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه من الافراد يكون موجودا كالاانسان
الصادق على الفرس والفرس لا على الصادق على زيد فان الفرس وزيدا موجودان بالذات واللاانسان
والاعمى موجود بالعرض بمعنى ان ما صدقا عليه موجود وايضا الموجود في الكتابة والعبارة مجازا
الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان ويقال للموجود في الاعيان و
للموجود في الاذهان انه موجود بحقيقة وقد يكون له وجود في العبارة وقد يكون له وجود في
الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز وفي العلاقات الوجود من زيد مثلا في العبارة صوت
موضوع بازائه وفي الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد نعم اذا اضيف الوجود
الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان
قيل ما سمّاه موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز ايضا فلم عدّ الموجود في العبارة
او الكتابة ما زاده الذي بالعرض لاينا وجود في الذهن وبينما اذا تقول كلما يوجد في الذهن وجود ما الذهن

لما بالذات او بالعرض وليس ذلك وجودا في العبارة ولا في الكتابة بل هو وجود حقيقي فان قلت واجب بان

مفهوم الذات انسان مثلا صادق مواطاة على موجود عيني كالفرس مثلا وصار كانه هو فالوجود

المنسوب الى الفرس اولا وبالذات منسوب اليه ثانيا وبالعرض واما الوجود في العبارة او الكتابة فلا

نعني به لفظ الفرس او نقشه في الكتابة لانهما من الموجودات العينية المحسوسة بل نعني به ان ذات الفرس

موجودة في العبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة

موجود فيها واما في العبارة فباعتبار ان الدال عليها بواسطة او بواسطتين موجود فيها ولا شك ان

جعل ذات الشيء موجودا باعتبار ان الدال عليها بواسطة او بغير واسطة موجود ابعد من جعل المحمول على الشيء

باعتبار كونه محمولا عليه موجودا فمن جعل احدهما موجودا بالعرض والاخر موجودا بالمجاز تنبيها على التفاوت

بينهما والمعدوم لا يعاد اختلف في جواز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر

المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة

الى امتناعها واختاره المصنف وهؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم

لانهم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع ويأولون بذلك الظواهر الواردة

في هذا المعنى بنوع تاويل واستدلوا بوجوه اشار الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح

الحكم عليه بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود عليه لكن المعدوم ليس له

هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه والجواب عنه من وجوه الاول

المعارضة وهو ان يقال لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة

وسياق الكلام الى اخره ولا يقال الحكم بصحة العود لكونه ايجابا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح الحكم الايجابي

على المعدوم بصحة العود بخلاف الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبا بان يقال يمتنع عوده في معنى لا

يمكن عوده والسالبة لا تقتضي وجود موضوعها فيصح الحكم السلبي على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار

في الحكم بصحة العود بان يقال معنى يصح عوده لا يمتنع عوده فلم يعتبر حتى يصح على ان السلب يشارك الايجاب

في اقتضاء الاشارة العقلية الى المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الايجابي على المعدوم لامتناع الاشارة العقلية

اليه على ما ذكرتم لامتنع الحكم السلبي عليه ايضا وقد تقرر في المعارضة والا لزم ذلك هذا الثاني النقض

وهو ان يقال ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود دال على انه لا يصح اصلا

حكم من الحكم على ما ليس بموجود في الخارج مع انا نحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صادقة لا

شبهة فيه كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز ان يتعلم واجتماع النقيضين ممتنع وشريك

الباري ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس بموجود في

الخارج بعدم صحة الحكم عليه الثالث المنع وهو ان يقال لا نسلم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة

العود فان امتناع حكم النفي على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له حتى يتصور انه يحكم عليها لا يستلزم

امتناع العود لجواز ان يقدر بتاثير الفاعل من غير ان يتصور مقصودا ويحكم عليه بشيء من الاحكام ولو سلم

بعد ذلك

من وجه اخر فانا

المسلم ذلك ولم يجد المعدوم

في حال العدم ذات ثابتة لم يكن اعادة كذلك

مستقلا لان يكون قد كان له وجود يحد بان يوجد

دون الحادث الاخر بل لان يكون المعاد

منها مطلوبا وان كان المكون

اقتضاه اليها

كون عنه

ضد مثلها

مع كل واحد

منها غير متميز

الا مرتان استمر منها

واحدا وقرانا ثابتة بها

عنه كان باعتبار الموضوع

مع الواحد القائم موجودا

او لان شيئا واحدا كيف

اعتبار الموضوعين شيئين اثنين كذا

فعند استمراره في نفسه تاثيرا واحدا

يجوز التثنية الصرفة لا غيرها الا

وليس فيه استدلال على امتناع

العود بامتناع الحكم على المعدوم كما

الناظرون وكيف يستبعد من مثله

بل الاستدلال بل مقصده ان اعتبار العدم

عبارة عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون

متنوع الوجود بين العدم شيء واحد العدم

الذات حال العدم فاشتراط المعاد على المستانف

المفروض خصائصه صفة الاعادة ان كان ذكره

ثابتا من حيث الذات في حال العدم فهو باطلان

المعدوم لا هوية له وان كان لكونه معروض الوجود اولا

فهو عين المستانف وقع النظر في امكانه وذلك مع تعدد

مع فقد الاستمرار فيوجب الاثنينية الصرفة فافهم ان

ذلك مقصود الشارح وكلامه ناظر الى الانطباق عليه من غير انه

قال لو قال فلا يصح الحكم عليه بصحة العود وانه لا يصح

عليه الحكم بما يتضمن عنه ذلك الا

المستنبط منها فقد وهم

يعني ان

نفي المعدوم في الخارج يجوز ان يبقى في نفس الامر كسلبه بما

وعدم تركيب ذلك الوجود وهو منع بان الموجود في الذهن بعينه

هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الوجود

الخارجي بمعنى انها هو التجرد عنه ليست بابه معكم بالعقد

لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اراد به انه ليس له هوية ثابتة في الجملة فهذا ممنوع فان الله تعالى
له هوية ثابتة في الخارج عند المثبتة من المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج فلا يتوجه عليهم
اما عندنا فسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا تتوقف على الهوية الخارجية
بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انما تتوقف على الهوية الخارجية اقول المراد انه ليس في زمان من
الازمنة هوية خارجية على معنى عموم السلب فذلك ممنوع لان للمعدوم في زمان كونه موجودا
له هوية خارجية في زمان [illegible] وان اراد انه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما فلا نسلم ذلك
مسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه في زمان كونه معدوما وذلك غير مفيد لجواز ان يكون
الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجودا لكنا على انه في زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد
قال الثاني لو جاز اعادته لتخلل العدم بين الشيء ونفسه لان المفهوم من المعاد هو المبتدأ بعينه وتخلل
[illegible] بين شيئين والجواب انه ليس معنى تخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال
ذلك الوجود في زمان اخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو
لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه وايضا لا يجوز التمييز في الحالين [illegible] مع جملة
العوارض المشخصة في الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ولئن سلم فهذا
لا يدل على امتناع عود شخص من الاشخاص مع زمانه والا لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه [illegible]
[illegible] زمان البقاء قال الثالث [illegible] لم يبق فرق بينه وبين المبتدأ وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في
الزمان يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة
ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت اخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء
مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول وفيه رفع للتفرقة والامتياز بين
المبتدأ والمعاد حيث كان شيء واحد مبتدأ من حيث كونه معادا ومعادا من حيث كونه مبتدأ والامتياز
بينهما بحسب العقل ضروري وايضا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة
واحدة انه مبتدأ ومعاد لما اشرنا اليه من [illegible] كونه مبتدأ من جهة كونه معادا وايضا لافضائه الى التسلسل في
الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدأ والوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض الا بكون
[illegible] القبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان
ويلزم اعادته لما ذكرنا ويتسلسل وهذا الوجه الثالث [illegible] بحسب ما يلزمه من المفاسد الثلث و
يجاب عن هذا الوجه الاخير بمنع ان لا مغايرة بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية لجواز المغايرة بغير ذلك من
العوارض التي لا مدخل لها في التشخص [illegible] فالصدق لان الوقت
ان كان من المشخصات لم يصح قوله كان المبتدأ في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبتدأ
والمعاد بحسب العوارض المشخصة وان لم يكن مشخصا لم يصح قوله [illegible] لان اللازم انما هو اعادة
العوارض المشخصة لا اعادة جميع العوارض [illegible] يمكن توجيهه بانه [illegible]

لكان للابتداء وقتٌ ما على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما وذلك يقتضي لا محالة فيه التقدم والتأخر ولا يتصور

ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فللزمان زمان ولا يمكن ان يجاب بان التقدم والتأخر

بحسب الذات لا بامر زائد عليها كما في اجزاء الزمان لان تقدم جزء واحد من الزمان على غيره بحسب الذات

غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات على بعض لانه ليس غيرها ويلزم ما ذكرنا ويلزم

التسلسل والجواب على الجميع انا لا نسلم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان زيد الموجود في هذا

الساعة هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وما يتوهم من ان العلم

بالشخص يتوقف على الوجود مع تبدل كونه في هذا الزمان غير الموجود قبيل كونه في الزمان الثاني فذلك انما

بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويمكن ان يدفع هذا البحث لان على مع احد تلامذته ولو كان متغيرا

على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة او على ان كان الامر على ما زعم فلا يتم

الجواب لان غير من كان بالخارج وان يكون غير من كان بالحق فيه التشكيك وعاد الى الحق واعترف بعدم

التغاير في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات ولو سلم فلا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ

دائما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا ولم يكن هو مسبوقا بحدوث آخر وهذا معنى ان المبتدأ هو الواقع

اولا الا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني فيندفع بهذا ما سوى

لزوم التشكيك في الزمان وقد صرح بان الزمان عند القائلين بجواز اعادة المعدوم امر اعتباري لا وجود

له في الخارج فينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار وجوابه هو انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله

بدله ابتداء في وقت عادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد حقيقة نوعية لا يكون نوعها منحصرا

في شخص مكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء لعدم الفرق بين المعاد والمثل المبتدأ

لان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها ويمكن ان يحمل على هذا الفرق

بينه وبين المبتدأ على هذا الوجه والجواب انا ان اردنا بمثله ما يشاركه في ماهيته وتشخصه ومعا لكانه من

قوله فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما نوجه المثل بهذا

المعنى انه يلزم منه ان يكون شخصان بتشخص واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون تشخصا

لان مقتضى التشخص هو المانع من الشركة ولو سلم فلا يجوز الاشتباه بين شخصين فان المراد

ما هو تحتهم عدم والمثل المبتدأ ما لا يكون كذلك لانه يقتضي على هذا انه اذا وجد نوع مكتنف بعوارض مشخصة فيكون

اذا الذي وجد اولا ثم عدم ليس موجودا مبتدأ لانا نقول لا سفسطة في عدم التمييز بينهما عند العقل الا

بتمييز الشكل اما مع تميزه في نفس الامر على انه كلام على السند الاخص وان اراد بالمثل ما يشاركه في

الماهية فقط فلزوم عدم الفرق ممنوع لجواز الامتياز بالعوارض المشخصة استدل القائلون بجواز اعادة المعدوم

بانه لو امتنع عود المعدوم فهو اما لماهيته او لعارض [illegible] ثم بيان هذا الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا لوازمها والا

لم يوجد ابتداء لما كان من [illegible] المشخصات لان مقتضيات الشيء ولوازمه لا تتخلف ولا تختلف بحسب الاوقات

ولا لامر منفك عنها فيزول الامتناع عند انفكاكه فكان العود جائزا واجاب المصنف بقوله والحكم

قوله

[illegible] انه وقع

في المبحث الاول ما يجب

[illegible] الاستاذ الى [illegible]

الشيخ انه طالب الشيخ بالدليل على ان الثالث

[illegible] حتى يستدل به على المجرد فاجاب عنه بالرجوع الى

الوجدان الصحيح ثم اورد عليه ان الاستاذ

سمعها من الشيخ كلاما فقال الشيخ

كيف المعنى [illegible]

مع [illegible]

[illegible]

[illegible]

وكذا لو سلم

[illegible]

ان الاول لما كان

تقدم اجزاء الزمان

بعضها على بعض

لما تقرر في [illegible]

الوقت لزم ان يكون متصفا

بالشيء لكونه مقتضى ذاته

وان كان متصفا بالسبق

[illegible] الاعادة فلزم كون

الواقع فيه مبتدأ لكونه واقعا

في الزمان الاول [illegible]

[illegible]

بامتناع العود لامر لازم للمهية يعنى ان الموصوف بامتناع العود هى الماهية الموصوفة بطريان العدم
هذا الوصف اعنى كونها قد طرء عليها العدم امر لازم للمهية الموصوفة بطريانه لمكان كونها ملحوظة مع
هذا الوصف وامتناع العود لها بسبب هذا اللازم وهو لا يقتضى امتناع وجوده ابتداء لعدم تحقق سبب
الامتناع اعنى هذا اللازم هناك فقيل لا نم ان المهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنعة الوجود وذلك
لانه كما لا يكون المهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود وممتنعة العدم كذلك لا يكون الماهية
الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود وواجبة العدم اقول هذا نظر لا يتوجه اصلا فالتحقيق منع
وسنده حاصله انا لا نم انه لو كان امتناع العود لمهية المعدوم او لامر لا ينفك عنها امتنع وجودها
ابتداء قولك لان مقتضى ذات الشيء ولازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة قلنا مسلم لكن لم لا
يجوز ان يكون سبب الامتناع وصف المهية المعدوم الموصوفة بطريان العدم لا نفسها اعنى كونها قد طرء
عليها العدم ويختلف الامتناع عن الوجود ابتداء لامتناع المقتضى اعنى طريان العدم فكلام هذا القائل
ان كان منعا للسند كما يفهم من قوله لا نم فهو غير مفيد وان كان ابطالا له فما ذكره لا يفيد الابطال لانه تمثيل
فهو غير مقبول في العقليات ولو سلم فابطال السند الاخص اذ قد يستند المنع بان ماهية المعدوم من حيث
هى يجوز ان يقتضى امتناع العود والعود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق
ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد
عدمه لذاته ولا يمتنع وجوده مطلقا قال صاحب المواقف الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداء
واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان فاذن يتلازم الوجودان
اى المبتدأ والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة في المهية يجب اشتراكها في هذه
الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان
اخر كزمان الاعادة مثلا بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان
الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير
لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي مثلا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق
ومغاير للوجود في زمان اخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا او المطلق او المغاير واجبا وفي تجويز هذا
الانقلاب مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضى لذاته عدمه في زمان و
يقتضى لذاته وجوده في زمان اخر وابطال افتقار الحوادث الى المحدث وسد لباب اثبات الصانع لجواز ان تكون
ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها في زمان كونها موجودة فلا حاجة لها الى
صانع يوجدها انتهى كلامه اقول اعلم ان هذا الكلام على ما هو حق وصواب لكن لا اثر له في دفع هذا
الجواب وتحقيق المقام يستدعى زيادة بسط في الكلام فنقول الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات الوجود
مطلقا والامتناع عن اقتضائها العدم مطلقا والامكان عن لا اقتضائها مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز
الانقلاب بين هذه المفهومات الثلاثة بان يكون شيء واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا

قوله
ولو سلم منع
ان ماهية المعدوم اقول
لا يخفى ان هذا التوجيه اسهل من غيره
فتامل
منه

فنقول

في زمان اخر او بالعكس او مكانا في زمان ويصير ممتنعا في زمان اخر او بالعكس لان مقتضيات ذات الشيء لا
يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يتقيد بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب
المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع
اتصاف ذات الواجب به فضلا عن اقتضائه وبذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا ولا ينقلب
عن وجوبه الذاتي الى الامتناع الذاتي لان اقتضائه للوجود مطلقا باق بحاله لم يدخله تغير ولا تبدل وانقلاب
وكذلك العدم قد يتقيد بكونه مسبوقا بالوجود فلا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه
به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي لبقائه على ان اقتضائه للعدم مطلقا
باق بحاله وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات
الممكن به ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق باق بحاله لم يتغير بعد وايضا فانهم
قالوا ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي او ثابت
له ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق
بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل
ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول
لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه
الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات لكذلك
لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا كلام حق لا شبهة فيه وهو مشهور فيما بين
القوم وما قيل من ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من
اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم
يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز
اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته
فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية اقول مدفوع بان قوله لا بدلا فقط بل ومعا ايضا ممنوع
واذا تمهد هذا فنقول مقصود المانع ان الوجود ليس في حد ذاته مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد
بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا
يمتنع اتصافها بالوجود المطلق حتى يلزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في
اخواته ونظائره على ما تقدم فقول هذا القائل ولو جوزنا كون الشيء الواحد الى اخره لا تعلق له بكلام
هذا المانع لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولو جوزنا لان
حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضيناه ايضا لزم ان يقتضيه الوجود المبتدا ايضا لذاته وذلك الامر بعينه
وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة وانما الاختلاف بحسب امر خارج وهو لم يقل بخلاف ذلك فلا
يلزم ايضا من كلامه خلاف قول الائمة كلا منا ان الوجود بين المبتدا والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج

فقد فصل هذا القائل القول وقت التشبه اعنينا
هذا القائل
لم يات بالجسم اذ ...
الشبهة اذ لا اخفاء فان مقصودنا
القائل انه لو جاز ان يكون الشيء بعد الطرو
العدم ممتنعا وهذا بمكان من التقرير
الاول لجاز ان يكون الحادث في
زمان عدمه ممتنعا
في زمان
وجوده
واجبا
والثاني لو
جاز كون
الشيء ممكن
الاتصاف
بالوجود الاول
ممتنع الاتصاف
بالوجود الثاني
في الوجود الثاني
كون الحادث ممتنع ال
اتصاف بالوجود في زمان
عدمه واجب الاتصاف
بالوجود في زمان وجوده فان
العلة المذكورة في الوجهين
فيما اذا ثبت جرت في قوله لان الا
شياء المتوافقة في الماهية الى قوله
والوجود ... وكان حق العبارة ان
يقول لان الاشياء المتوافقة فلكذا
بحسب ... اقتضاء الذات الوجود
... بوجود زائد ... ممتنعا
كون الشيء ممكن وجوده الابدي ممتنعا
الثالث بناء على اختلاف الوجودين لجاز
في الحادث بان يكون ممتنعا وجوده في زمان
واجبا وجوده في زمان وجود اختلاف الوجودين
والحاصل ان الاختلاف سواء اعتبر في الموضوع او في
المحمول والحكم باختلافها في الامكان والامتناع
يحكم في الحادث الا ان ظاهر عبارته اشبه
بالاجتناب عن الوجه الاخير فانه
يحسم مادة الشبهة
... لا يمكن
كون

فيجوز ان يقتضي ماهية المعدوم لذاتها عدم الاتصاف بالعدم اي بعد الوجود المعاد ولا يقتضي عدم الاتصاف
بالاخر فلا يلزم من هذا ان لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين لذاتها امرا ولا يقتضيه الوجود الاخر اقول
ويمكن تتميم هذا الدليل بان يقال الحكم بامتناع عود المعدوم لنا التخصص وجود الطرفين يوجد اما الى قولنا
انه اذا انا من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود واما الى
قولنا ان ذاتا قد اتصفت بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها باطل الاول نقول لا شبهة ان اتصاف
ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني المسبوقية
بالعدم والمسبوقية بالوجود لكان هذا الامتناع ناشئا اما من احد هذين القيدين او من كليهما لكنا نعلم ان
المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع والا لم يتصف ماهية بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود
والا لم يتصف ماهية بالبقاء ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد
بهذين القيدين اعني اتصافها بالعود غير ممتنع وعلى الثاني نقول ذات الممكن من حيث هي لا يمتنع اتصافها
بالوجود بعد ذاته الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشئا
من احد هذين الوصفين اعني اتصافها بالعدم ومسبوقيته بالوجود او من كليهما واتصافها بالعدم
لا يصلح لذلك والا لم يخرج ماهية من العدم الى الوجود وكذلك المسبوقية بالوجود لان الوجود
الاول ان افادها زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان سائر القوابل بناء على اكتساب الملكة
الاتصاف بالفعل فقد صار قابليتها للوجود ثانيا اقرب واعادتها على الفاعل اهون وان لم يفدها
زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انها لا تنقص عما هو عليها بالذات من قابلية الوجود في جميع
الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فذات الممكن الموصوفة بالعدم
المسبوق بالوجود لا يمتنع اتصافها بالوجود وذلك هو المط وصرح اخر [illegible] وان الاصل فيما
لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره
في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على
الموجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه لان مورد القسمة في كل تقسيم كان لا يقيد بشيء من القيود
المعتبرة في الاقسام ولا بعدمه بل يؤخذ مطلقا قابلا لتلك القيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود
حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود جواب شك يورد فيقال لا يمكن الحكم على ماهية من الماهيات بامكان
الوجود لان كل ماهية اما موجودة فلا يقبل العدم واما معدومة فلا يقبل الوجود والا اجتمع النقيضان و
تقرير الجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو الماهية من حيث هي هي لا الماهية باعتبار الوجود ولا الماهية باعتبار
العدم حتى يلزم اجتماع النقيضين وقد سبق هذا التقرير بيان اخر وهو قوله ونعني بالامكان هنا
اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية ثم الامكان قد يكون اثرا في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار
ذاته اشارة الى جواب شك يورد فيقال لو اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه به وجودا والا لامكن زوال
الامكان عن ماهية الممكن وهو محال لان الامكان من لوازم ماهية الممكن ولو اتصف به وجب اتصافه بذلك

الوجوب ايضا بوجوب الوجوب وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات والا لزم المحذور المذكور وهذه
الشبهة يمكن اجراؤها في كثير من المفهومات مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة والقدم
والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التي ينكر نفيها اصلا بان يقال لو لزم شيء شيئا لزم لزومه
ايضا وكذا لزوم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم
والجواب عن الجميع ان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية ولما كان تحققها بحسب اعتبار العقل ترتب
سلسلتها بينما اعتبرها العقل فينقطع التسلسل بحسب انقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما ينكشف على ما
ينبغي بعد تمهيد مقدمة هي ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته فكما ان الناظر في المرآة
ربما جعلها وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها من الصور فيلاحظها بتلك الصور قصدا بحيث يتمكن من اجراء
الاحكام عليها ويكون المرآة ح ملحوظة تبعا على انها آلة لمشاهدة تلك الصور وتعرف احوالها وليس
للعقل بهذه الملاحظة ان يتمكن من الحكم على المرآة بصفا جوهرها وصقالة وجهها الى غير ذلك من صفاتها
وربما لاحظ المرآة قصدا وتوجه اليها باجراء الاحكام عليها كآلة البصيرة فيجعل بعض مدركاتها مرآة
لمشاهدة بعضها كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه حالة بين الماهية والوجود والامكان بهذا
الاعتبار يعرف به حال الماهية والوجود وكانه آلة للعقل فيتعرف حالهما ومرآة لمشاهدة تلك الحال فلا يكون
الامكان ح ملحوظا بالقصد ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر
نسبته الى شيء بل العقل على هذا التقدير انما يلاحظ تلك الحالة التي هي الامكان باعتبار ملاحظته الماهية
والوجود فهو متوجه اليهما قصدا والى الامكان تبعا وقد يجعل مرآتهما ملحوظة بالذات مقصودة في نفسها اما
كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه
الاول فلا تسلسل اصلا لما عرفت من ان العقل ح لا يقدر على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته
الى شيء واذا اعتبره على الوجه الثاني ولاحظه مع ايضا الماهية وتعقل نسبة بينهما اعتبر وجوب اتصافها به
واعتبار الوجوب على هذا الوجه على وجه يكون آلة لملاحظة حال الماهية والامكان لا يفضي الى اعتبار
وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية فلا يفضي الى التسلسل ثم اذا اعتبر العقل الوجوب ايضا ثانيا ولاحظه من
حيث انه مفهوم من المفهومات ولاحظ معه ايضا الماهية وتعقل النسبة بينهما لزمه اعتبار وجوب آخر بين هذا
الوجوب والماهية فاعتبار الوجوب الآخر يتوقف على ثلاث ملاحظات كما قررنا فالعقل ان لاحظ هذه
الملاحظات الثلاث يتحقق هناك وجوب آخر والا فلا شيء من هذه الملاحظات ضروري للعقل فله ان لا
يلاحظ وهذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار وعلى هذا الذي حققناه يعتبر حال الشبهة في
سائر الامور الاعتبارية فان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم وبهذا
الاعتبار يعرف به حال اللازم والملزوم فانه آلة لملاحظة العقل باعتبار ملاحظتهما الثاني من حيث انه مفهوم
من المفهومات فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار بغير نسبته الى اللازم والملزوم فلا تسلسل اصلا وان اعتبر
بالذات فهو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل ولاحظ معه المتلازمين وتعقل نسبة

بينهما

بينهما اعتبر لزوم الأخر بينهما فاعتبار اللزوم الأخر يتوقف على تلك الملاحظات الثلث التي لا شيء منها بمجرد العقل فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث تحقق هناك لزوم آخر والا انقطع الاعتبار وانقطعت السلسلة بانقطاعه قيل لو كان اللزوم بين اللزوم واحد المتلازمين باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك بينهما واذا امكن انفكاك اللزوم عن احد المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان بين شيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققا وان فرض ان لا اعتبار العقل ولا ذهن فاذا ليس اللزومات امورا اعتبارية بل حقيقية واجيب عن الاول بانا لا نسلم انه اذا لم يكن اللزوم الثاني امرا متحققا اي موجودا في نفس الامر امكن الانفكاك بين اللزوم الاول واحد المتلازمين وانما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الاول لازما في نفس الامر لاحد المتلازمين وهو ممنوع فانه ليس يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر غايته ما في الباب ان مبدأ المحمول كاللزوم مثلا اذا كان منتفيا في نفس الامر كان الحمل كمفهوم اللازم منتفيا فيها لانتفاء جزئه ولا يلزم منه ان لا يصدق ذلك المحمول العدمي على شيء في نفس الامر لجواز صدق المفهومات العدمية في نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها الا يرى ان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا مع صدق قولنا زيد اعمى في الخارج وكذلك الاربعة اذا تحققت في الذهن كانت متصفة بالزوجية في نفس الامر وان لم يكن الزوجية متصورة معها وعن الثاني بان الضروري هناك ليس ان اللزوم بين الامرين موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون احدهما لازما للاخر في نفس الامر وهو لا يستلزم كون اللزوم امرا متحققا موجودا في نفس الامر كما بيناه واعلم ان هذا السؤال والجواب كليهما يجريان في جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة فيقال مثلا لو كان وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان ويلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان شيء ممكنا كان وجوب اتصافه بالامكان متحققا وكذا وجوب اتصافه بوجوب الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار العقل ولا ذهن ذاهن ويجاب بانا لا نسلم انه اذا لم يكن وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا في نفس الامر يلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان فانه لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر والضروري ليس ان وجوب الاتصاف موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان وعلى هذا القياس في سائر الامور الاعتبارية المتسلسلة اقول ويمكن تقرير السؤال على وجه يسقط عنه الجواب فيقال كل واحد من اللزومات المتسلسلة الى غير النهاية لازم في نفس الامر لاحد المتلازمين اذ لو لم يكن لازما في نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم وايضا نحن نعلم بالضرورة ان كل لزوم لازم وان فرض ان لا اعتبار العقل ولا ذهن ذاهن واذا كان كل لزوم لازما في نفس الامر كان

ان امكان انفكاك اللزوم يستلزم امكان انفكاك اللازم
عن الملزوم
على تقدير انفكاك اللزوم
لا يكون اللازم لازما وهو ممنوع
وذلك لتصدي بعض الناظرين بمنع قوله لو
لم يكن لازما جاز انفكاكه فانه انما يثبت ذلك لو كان
اللزوم موجودا في نفس الامر ولم يكن لازما واما اذا
لم يكن لازما حال عدمه فلا يلزم جواز
الانفكاك كما ان السواد
حال عدمه لم يكن
لازما
للمحل ولا يلزم من ذلك جواز انفكاكه عنه فالمنع
وهو موجب لتحرير فرق بين انتفاء الملزوم وانتفاء اللوازم
فتأمل

[illegible]

متحققا فيه لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فان ثبوت
ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فاذا كان هذا الثبوت بحسب نفس الامر كان المثبت له ثابتا في
نفس الامر وان كان بحسب الخارج كان المثبت له موجودا في الخارج فان بديهة العقل حاكمة بان الشيء اذا
لم يوجد في الخارج اصلا لم يتصف فيه بثبوت شيء له قطعا سواء كان ذلك الشيء وجوديا او عدميا ولو
من ثمة قالوا اصدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية يستلزم وجود موضوعها في الخارج وكذلك
البديهة حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت له صفة في نفس الامر فما لم يتحقق الملزوم في نفس
الامر لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل ان اللزوم كما وقع مبدا المحمول في قضية صادقة في نفس الامر كذلك
وقع موضوعا لتلك القضية وصحة الحمل في نفس الامر وان لم يقتض ثبوت مبدا المحمول متحققا في نفس الامر
لكن يقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك يكفينا فيه فيلزم تحقق جميع الملزومات الغير المتناهية
في نفس الامر فيكون التسلسل في الامور المتحققة في نفس الامر لا في الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار
وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي جواب عن استدلال
من يقول بان الامكان موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن على الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا لما
كان جهلا ولكان الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان كان مطابقا للخارج كان الامكان موجودا
فيه وتقرير الجواب ان الامكان امر عقلي وقد مر ان صحة الحكم في الامور العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس
الامر وهو اعم مما في الخارج ومما في العقل فقد يكون صحة الحكم بمطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من
هذا القبيل اقول فيه ما مر من الاشكال وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في العقل ويمكن
الجواب عن الاستدلال باختيار كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج ومنع لزوم كون الامكان موجودا في
الخارج لما مر مرارا من ان انتفاء مبدا المحمول في الخارج لا يقتضي انتفاء الحمل الخارجي لكن المصنف لم يلتفت اليه لكونه
جدليا غير مطابق للواقع لما مر من ان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج فلو
كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه وكان الانسب ايراد هذا الكلام بعد قوله و
لو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه مقرونا بقوله والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي
لا يستلزم ثبوته والحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضروري اي العقل يجزم بمجرد تصور طرفيه والتفاوت وخفاء
التصديق لخفاء التصور غير قادح جواب دخل مقدر تقريره انا لو فرضنا هذه القضية على العقل وعلى
نحو من قولنا الواحد نصف الاثنين من الاوليات لا نجد بينهما التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير
الجواب ان الاوليات قد يكون بعضها اخفى من بعض لخفاء في تصورات اطرافها لكونها كسبيا واما القول بان الاسباب المقتضية
لالتفات العقل اليها ومانحن فيه من هذا القبيل لما عرفت من ان استواء نسبة طرفي الممكن اليه انما يتضح جليا
بتعقل تقسيم المتصور الى الواجب والممكن والممتنع بل هو مبني على البرهان لدلالته على امتناع ان يكون
احد طرفي الممكن اولى به بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث تساوي نسبة طرفيه اليه نظرا الى ذاته
وتصور مفهوم الاحتياج في ترجح احد الطرفين على الاخر الى مرجح ونسب اليه جزم العقل بانه يحتاج الى

قوله وهو ان ما في نفس الامر يجب اقول ان اراد مطلق
المغايرة فمردود لتحققها هنا بحسب الاعتبار وان
اراد المغايرة بالذات فممنوع لما فصل
الكلام في مواضع فيما سبق

قوله وكان الانسب اقول فيه بحث لا وجه له
لا وجه له لان الجواب
عن الاستدلال على وجود الامكان
كما ان الامكان المنفي نفيه كتحقق الاتصاف بالامكان بحسب نفس
وجعله يكونه امرا عقليا من الصفات التي تعرض
الاشياء في العقل ومن المعقولات الثانية فيكون
ايراد الكلام على السوابق
اللواحق من احكام الممكن الا ان
ولا يتوجه عليه ما ذكر جلال

قوله وتقرير الجواب ان الاوليات اقول قد
يستشعر منه ان الاوليات الا
وخفاء الا هو لاختلاف تصورات
اطرافها كما يشعر به عبارة المتن وعلى
ذلك يحمل الجواب ولعل الحق ان
اختلافها في انفسها بالنظر الى الاذهان
بحسب الاوقات بالقياس الى شخص واحد
كيف لا وبعض الاشخاص يدرك الفرق بين
النظر وغيره بحسب فطرته وبعضهم لا يفرق بينهما
اصلا وكذا في المنطق والمناظرة جلال

قوله لما عرفت من استواء طرفي الممكن اليه اقول لا يخفى
ان ما ذكره انما يدل على ان التصديق بحيث الاستواء
للممكن ليس بديهيا ليس كذلك نسبة
تصور الاطراف فيسبق
ما كان متصورا
معلوم

ذلك قطعا من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج عن طرفيه اعني المحكوم عليه وبه والنسبة بينهما كقولنا
قولنا الواحد نصف الاثنين فانها باسرها ضرورية كثيرة الحصول في الاذهان فلذلك يوجد بينهما تفاوت
فان العقل الكلي بالوضوح اسبق واسرع ومن ثمّ قيل وقد انكر احتياج الممكن الى المؤثر جماعة كذيمقراطيس
واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق وعلم شبههم انه لو احتاج الممكن الى المؤثر
لامكن تاثيره فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تاثيره فيه فان المقصود من اثبات احتياجه
في وجوده مثلا الى المؤثر ان وجوده انما يحصل له من تاثيره لكن تاثيره فيه محال لوجوه الاول
انه لو اتصف شيء بالمؤثرية لكانت المؤثرية لكونها صفة محتاجة الى الموصوف ممكنة محتاجة الى المؤثر
فيتحقق هناك مؤثرية اخرى وننقل الكلام اليها حتى يتسلسل والجواب ان المؤثرية اعتبار عقلي
ليس موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر ولا يقدح ذلك في اتصاف شيء بالمؤثرية لما
عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل والاتصاف بحسب الخارج كاتصاف زيد بالعمى الثاني ان
التاثير اما حال وجود الاثر وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب ان
المؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم
جمع بين النقيضين بل تاثير المؤثر انما هو في الاثر من حيث هو هو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم غاية
الامر ان التاثير في زمان وجود الاثر وذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه وانما المحال
التحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل الثالث ان التاثير اما في الماهية او في الوجود او في موصوفيتها
به والكل محال اما في الماهية فلان الانسان مثلا لو كان انسانا بتاثير المؤثر لوقع الشك في كونه انسانا عند
وقوع الشك في وجود المؤثر والتالي ظاهر البطلان وايضا فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري
فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان او غيره فلو كانت انسانية الانسان بتاثير
المؤثر لما كان كذلك وما يقال من ان الانسان لو كان انسانا بتاثير المؤثر لم يكن انسانا عند عدم تاثير المؤثر
وسلب الشيء عن نفسه محال فقد دفع بان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه دائما صدقا
فاذا ارتفع المؤثر في وقت وعدم ارتفع الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا ويكون في
السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج واما في الوجود والموصوفية فتقريره انهما امران عدميان
فلا يصلحان اثرا للوجود والجواب ان تاثير المؤثر في الماهية ومعنى تاثيره فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعل
الماهية تلك الماهية فانه غير معقول اصلا اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها في التصور حتى يتوسط جعل بينهما فيكون
احدهما مجعولا والاخرى مجعولا اليها وهذا معنى قول الحكماء ان الماهيات ليست بمجعولة بجعل الجاعل على
ما يحكى عن بعضهم انه قال في هذه المسألة تمثيلا ان ما جعل المشمش مشمشا بل جعل المشمش
موجودا ... وجوب اللاحق وقد سبق ... عبارة
اخرى ... وقد شرحناه هناك فلا نعيده ومنها انه
لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه ايضا لاستواء نسبتها اليهما لكن العدم لا يصلح

اثر الشيء والجواب انا لا نم ان العدم لا يصلح اثرا لشيء كيف وعدم الممكن مستند الى عدم علته لا يقال لو جاز
استناد العدم الى العدم كما ذكرتم لجاز استناد الوجود ايضا الى العدم واثر ذلك الحاجة الى موجد فلم يتوقف
العالم فينسد باب اثبات الصانع وايضا عدم المعلول عند عدم العلة ضرورى واما ان عدمه معلل
بعدمها او بامر ملازم لعدمها فذلك غير معلوم ودعوى الضرورة غير مسموعة بل الاشبه ان يقال انه كذلك
لانا نقول هذا الكلام على السند الاخص مع انه يجاب عن الاول بان الضرورة تحكم بجواز استناد العدم
الى العدم وامتناع استناد الوجود الى العدم وعن الثانى بانه قد سبق ان العقل كما يحكم بترتب وجود
المعلول على وجود العلة باستعمال الفاء كقولك حركت اليد فتحرك المفتاح كذلك يحكم بترتب
عدمه على عدمها باستعمال الفاء كقولك لم يتحرك اليد فلم يتحرك المفتاح اعنى عدم حركته المستندة الى
حركتها فكما ان استناد وجوده الى وجودها بديهى كذلك استناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يبقى عدمه
مستندا الى امر ملازم لعدمها لجاز ان يبقى وجوده مستندا الى امر ملازم لوجودها وهذا يبطل بديهة الحكم
الضرورية هنالك كافية ومنها ما كان مخصوصا بما اذا كان العدمان حادثين والممكن الباقى يفتقر الى
المؤثر لوجود علته اى علة الافتقار وهى الامكان اختلفوا فى ان الممكن الباقى هل يفتقر الى المؤثر حال
بقائه ام لا فذهب من قال علة الافتقار هى الامكان وحده الى ان الممكن الباقى يحتاج الى المؤثر حال
بقائه لان علة الحاجة اعنى الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها فهى موجودة حال البقاء فيوجد
معلولها ايضا اعنى الحاجة ومن قال علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث وحده او مع الامكان او قال العلة
هو الامكان بشرط الحدوث يلزمه ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء
فلا حاجة وقد التزم جماعة منهم وتمسكوا ببقاء البناء بعد فناء البناء وقالوا ان العالم يحتاج الى الصانع
فى ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان خرج اليه لم يبق له حاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى
عن ذلك علوا كبيرا لما ضر العالم ولما كان هذا امرا شنيعا قال بعضهم ان الاعراض غير باقية بل متجددة
دائما اما بتعاقب الامثال واما بتوارد الوجود على ما عدم بعينه فهى محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا
واما الجواهر اعنى الاجسام وما يتركب هى منها اعنى الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة
المحتاجة الى الصانع فهى ايضا محتاجة اليه دائما والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث جواب دخل مقدر
تقريره لو افتقر الممكن الباقى فى حال بقائه الى المؤثر لزم امكان تاثير المؤثر فى الممكن الباقى لكنه ممتنع لان المؤثر
ان افاد نفس الوجود الذى كان حاصلا قبل لزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا اخر متجددا لم يكن
التاثير فى الباقى بل فى المتجدد تقرير الجواب ان المؤثر يفيد البقاء للممكن الباقى بعد البقاء فتاثير المؤثر
فى الممكن الباقى وذلك بان يجعله متصفا بالبقاء والتقييد بقولنا بعد البقاء اشارة الى ان افادة البقاء
للممكن الباقى ليس تحصيلا لما كان حاصلا قبل بل هو تحصيل الحاصل فى ذلك التحصيل وقد عرفت انه ليس
بمحال ولنعد توضيحا لهذا المقام مما تردد فيه كثير من الاقوام فنقول ان اتصاف الممكن بالوجود فى زمان
حدوثه كما لم يكن مقتضيا لاستواء نسبته الى طرفى وجوده وعدمه كذلك اتصافه فى الزمان الثانى

[illegible]

... ان التاثير سواء
كان فى الوجود الحادث او المستمر فهو تاثير فى نفس
الوجود لا فى قيد الحدوث والاستمرار كان
الحادث انما يحتاج الى العلة فى الوجود
من حيث هو وجود
لا من حيث
وجود بعد ما
لم يكن فيها
لا يقع ان يقال
ان شيئا حدث
وجود الشيء بعد
لا يكون الا بعد العدم
فهذا غير مقدور عليه
بعض ما هو مقدور ذاتي
ضرورة انه لا يكون الا بعد عدمه
والبعضية ... ضرورة ان
يكون بعد عدم فالوجود متحقق
هو وجود فلك الماهية مستفاد
من العلة ... وصف ...
لم يكن فلا يجوز ان يكون من علته
نص ... فى الهيات الشفاء فقال
تحقيقه ان التاثير انما هو بالذات فى نفس
الوجود والوصف لازم له فلا يحتاج الى
تاثير جديد ... مستند ابتداء الى ...
لما سبق نظير ذلك فى تحقيق الجعل وبعد ...
ذلك نقول المحقق حكم باستحالة تاثير العدم
فى الموجود من غير تفصيل بين الحادث والمستمر
اذ على التقديرين التاثير فى نفس الوجود والوصف
امر اخر ... اللازم عليها استناد الوجود
الى العدم ... المحقق ...
تعلم من هذا التفصيل ان التوضيح الذى ...
لا يدفع ... الشبهة فاحسن
محمد ... جلال الدين

٧٧

وما بعده من الازمنة ليس بمقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفى وجوده وعدمه امر لازم فى حقه ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود فى الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه فى الزمان الثانى وما بعده فكما ان اتصافه بالوجود فى زمان الحدوث يستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة والاول هو اتصافه باصل الوجود والثانى هو اتصافه بالبقاء فهو فى وجوده ابتداء وفى بقائه محتاج الى المؤثر الذى يفيده الوجود و يديمه وحاجته اليه فى حال بقائه كحاجته اليه فى ابتدائه فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع على الماهية الممكنة لم يبق موجودا ويمكنك ان تعقل ذلك باعتبار استضاءة مقابلة الشمس فانه كما يجب منها ان الضوء فيه وما تمسكوا به من مثال البناء فهو مهدوم بان الكلام فى العلة الموجدة وليس البناء موجدا للبناء فى الحقيقة انما هو محرك يده مثلا علة لحركات الالات من الاخشاب واللبنات وتلك الحركات علة معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية هى غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شئ منها واذا ثبت ان الممكن الباقى مفتقر الى المؤثر فى بقائه جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لانه ممكن باق فيحتاج الى المؤثر فى بقائه غاية الامر انه ليس له حال الحدوث كالحادث الباقى فلا يحتاج الا فى البقاء بخلاف الحادث الباقى فانه يحتاج الى المؤثر فى الحالتين ايضا لو امكن اى لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول وسائر ما يستند الى الذات او بالوسائط القديمة قديما والا لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد فى الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين بالنظر الى تمام العلة او لو امكن القديم الممكن وكان انما نسب بما يجاء من ان كل ممكن حادث فانه قيل صفات البارى تعالى على راى ما عدا المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة فيمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار فتعين الايجاب قلنا على راى المثبتة صفات البارى تعالى ليست زائدة على ذاته كما هو راى الحكماء والمعتزلة و لا يمكن استناده الى المختار يعنى انما قيدنا المؤثر بالموجب لانه لا يمكن استناده الى المختار لان فعل المختار مسبوق بالقصد والقصد الى الايجاد متقدم عليه مقارن لعدم ما قصد ايجاده لان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة وقد يقال ان تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود فى انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل قبل بل نقول اذا كان القصد كافيا فى وجود المقصود كان القصد مع المقصود زمانا واذا لم يكن كافيا فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا ومنع الامام الرازى استناده الى الموجب ايضا متمسكا بان تاثيره فى القديم اما حال بقائه فيلزم ايجاد الموجود واما حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا وقد فرضناه قديما هذا خلف وقد عرفت جوابه ولا قديم اى لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى لما سياتى ان القدم الذاتى لا يوصف به سوى ذاته تعالى لما سبق من ادلة توحيد الواجب وما وقع فى كتب بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا تفتقر الى غير الذات اما القدم الزمانى فيوصف به غيره تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة وصفاته الزائدة عند الاشاعرة

قوله اى لو امكن مؤثر قديم اقول المعترض على ارادة القديم ان استناد القديم الى الممكن الا القديم والا يوجب ... اوردة السيد قدس سره على الشارح العلامة سيان هذا التعليق انا نظر فائدة اذ الغرض الكلام فى صانع قديم بان يحق يكون استناد القديم الممكن اليه شهرة الممكن كونه موجبا او غرضا ان الترجيح انما هو فى كونه موجبا لا انه الى المؤثر الموجب فان ... على فائدة فى هذا التقييد قد جعل قد ايضا انا قيدنا المؤثر اقول اشار بهذا التفسير الى انه ليس تقريرا على ذلك الاصل فان اقتضاه الممكن الباقى الى المؤثر في فرع هذا الحكم اصلا وان استناد القديم الممكن الى المؤثر ... يستند الى ذلك الاصل وتفسيره بالموجب ... والقول ولا يمكن استناده الى المختار عطف على قوله اذ ... جاز كى قوله لما سياتى قال العلامة فى حاشيته ... سواء هو ان الواجب ... حادثة ولا يلزم حدوث ... قول ما ذكره ... الا ان ... كلام ... ثابت ... من حدوث ... والنفوس ... قوله فيما بعده لا يفتقر الحادث ... اللزوم الشبه بان المادة والمدة ... حدوث الواجب ... يستلزم ان ... سوى الله تعالى ... جاز كى

ذلك

ومن يكلد وتعدد هو انهم اجمعوا على ان الله سبحانه وتعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى واما
المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني ايضا عما سوى ذات الله ولم يقولوا بالصفات الزائدة
القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية و
الموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة هي علة للاربعة مميزة
للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة و
ان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة
في الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول من قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه
المصنف بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا تدخل فيما ذكره
الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان
في قوله ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق
في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده وبين قولنا لا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت
قالوا اثبات القدماء كفر والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات ثلثا قديمة سموها اقانيم
هي العلم والوجود والحيوة فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته تعالى صفات سبعا او اكثر والجواب انهم انما
كفروا لانهم اثبتوها ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم
قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمنتقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات
القديمة هو الكفر دون اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تعالى بقوله لَقَدْ كَفَرَ
الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ لا لاثباتهم المتعددة كما يدل عليه قوله وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ واما
غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تعالى وصفاته مخلوق
وكل مخلوق حادث عندهم واما الحكماء فقالوا بقدم العقول والنفوس السماوية والاجسام الفلكية
بذواتها وصفاتها من الصور والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة متصلة من الازل
الى الابد الا ان كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع والاجسام
العنصرية هيولى واثبت الثنوية من المجوس قديمين هما النور والظلمة قالوا تولد العالم من امتزاجهما
والحرنانيون منهم اثبتوا قدماء خمسة اثنان منها حيان فاعلان هما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما
يكون مبدء الحيوة هي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان
ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء قالوا عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها
الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطها انواع المكونات وذهب المص الى انه ليس في الوجود
قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تعالى وادعى ان صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته كما ذهب
اليه الحكماء والمعتزلة ولا يفتقر الحادث الى المادة والمدة والا لزم التسلسل بمعنى انه لو افتقر كل حادث الى مادة
ومدة لزم التسلسل لانهما ايضا حادثتان اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى فيفتقران ايضا الى مادة ومدة

قوله بالانتقال الى قوله نظر لان ذلك وان كان ...
ان الجسم والذات معلومان بالامارات والتعبير
انما يتعلق باثبات تلك الامارات لا باللفظ
اللفظ وان شئت قلت انما
كفروا النصارى بانهم
قدماء
مستقلة وهو كفر سواء سميت ذوات او لا ... بالتعفف
لا يكفرون لانهم لا يثبتون ... سلب ...
بل انهم يعتقدون الالفاظ فتدبر
ملا جلال

لخرين ونتقل الكلام اليها حتى يثبت لانه يعنى افتقار الحادث الى المدة ان وجوده مسبوق بوجود مدة
سابقة عليه لا تجتمع معه في الوجود فلو افتقرت هي الى مدة اخرى بهذه الصفة وهكذا الى غير النهاية لزم
حوادث لا بداية لها كدورات الافلاك على راى الحكيم لا ترتب امور موجودة معا الى غير النهاية والمحال هو
الثاني دون الاول لانا نقول الاول ممتنع على راى المصنف وسائر المتكلمين كما سيجئ في مبحث ابطال التسلسل
وذهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمدة ومادة اما المدة فلان عدم الحادث متقدم على وجوده
وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع لان وجود الشيء لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس له
شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود الشيء وعدمه ترتب حسي ولا عقلي فهو بالزمان فاذن
عدم الحادث في زمان سابق فثبت ان الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر واثبتوا قسما
اخر من التقدم يسمونه تقدما بالذات كما سبق في المتن وذكرنا هنا ان هذا القسم منشأ ابحاث كثيرة بين
الحكماء والمتكلمين وذلك منها وجه اخر وجود الحادث بعد ان لم يكن له بعدية بالقياس الى القبلية ليست كالتزام
الواحد على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية لا تجامع مع
البعدية فلا بد لها من معروض يعرض هي بالذات وذلك لان معروض القبلية ان عرضه القبلية لا بواسطة
شيء اخر فذاك وان عرضه القبلية بواسطة شيء اخر فذلك الشيء الاخر هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم
لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والا لم يصر معا وبعد فتعين ان يكون معروض
القبلية امرا مغايرا لها وما هو الا الزمان اقول ان اراد بمعروض القبلية بالذات ما يكون ذاته مقتضيا
للقبلية فلا نم ان القبلية لا بد لها من معروض كذلك وان اراد به ما يكون معروضا لها اولا وبالذات لا
بواسطة امر اخر فلا نم انه لا يكون نفس العدم قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد قلنا
مسلم لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية وجه ثالث هو ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك
القبل كم متصل غير قار الذات فهو الزمان اما انه كم فلانه يقبل الزيادة والنقصان فان قبل زيد الى نوح
مثلا اطول مما بينه الى موسى واما انه متصل فلانه يقبل الانقسام لا الى حد فان قبل زيد الى نوح
يمكن ان ينقسم ويبقى قبل زيد الى عمرو مثلا ثم الى بكر ثم الى نوح وهكذا يمكن ان ينقسم قبل زيد الى عمرو ويقال
قبل زيد الى عبد الله مثلا ثم الى بشر ثم الى عمرو واما انه غير قار الذات فلان اجزائه لا تجتمع في الوجود فان كل
جزء يفرض منه فهو قبل بالقياس الى الاخر قبلية لا يوجد معها اجتماع القبل مع البعد لان القبلية اضافة
بين القبل والبعد وكذا البعدية اضافة بينهما والمضافان يجب اجتماعهما في الوجود ولانا نقول هما اضافتان
عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجد معروضاهما معا في الخارج فان قيل
فعلى هذا عدم اجتماع الجزء الذي هو القبل مع الجزء الذي هو البعد انما يكون في الوجود الخارجي فيلزم
ان يكون لكل من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود اجزاء الشيء في الخارج ينافي اتصاله اذ المتصل هو
ما لا جزء له بالفعل وايضا يلزم ان يكون ذلك الامر المتصل الذي يسمونه الزمان ذا اجزاء غير قابلة للانقسام
اذ لو انقسم واحد منها الى جزئين لكان احدهما قبل والاخر بعد لما مر من ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود

قوله ان اراد بمعروض القبلية بالذات اقول [illegible]

وكان الكل من القبل والبعد موجودا في الخارج فكان بعد تعين ما فرضناه جزء واحدا هف وهذا مع انه لا
يقولون به يستلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى لان الزمان والحركة والمسافة امور منطبقة يستلزم
انتهاء الانقسام في واحد منها انتهاء الانقسام في الاخرين فيبطل الاصل الذي عليه يبنى قواعدهم
لا يق عدم اجتماع الاجزاء في الوجود الخارجي لا يستلزم ان يكون لها وجود خارجي فان السلب الخارجي
لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج كما يق العدم والوجود لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم
في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء الثبوتية في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم كونها غير قارة الذات اذ
يصدق على جميع اقسام المقدار من الجسم التعليمي والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي ايضا فانها لا اجزاء لها
في الخارج حتى تجتمع في الوجود الخارجي بل الجواب ان ماهية الزمان متصل في حد ذاتها لا اجزاء لها
بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض العقل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي
على معنى انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان احدهما متقدما والاخر متاخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار
والجسم واندفع ايضا ما قيل من ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها
بالتقدم وبعضها بالتاخر لان الامور المتساوية في الماهية يجب تساويها في اللوازم وان كانت مخالفة
بحسب الماهية كان كل جزء منها منفصلا بهويته عن باقي الاجزاء فكان كل جزء منفصلا بالفعل بعضها
عن بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان مؤلفا من امور لا يقبل الانقسام اصلا لان كل ما يفرض
فيه من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على بعض والفرض ان الاجزاء المتقدمة والمتاخرة متخالفة بالماهية
فينفصل بعضها من بعض بالفعل فكل ما يمكن ان يفرض جزء منه كان منفصلا من غيره بالفعل فجميع
الانقسامات التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل للانقسام اذ
لو قبل شيء منها انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون
اجزاؤه الا امورا غير قابلة للانقسام ولو بالفرض وحينئذ يلزم تركب الحركة والمسافة ايضا من اجزاء لا يتجزى
لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها مقتضيا التقدم وبعضها
للتاخر واما المادة وتعيين معناه ما يكون موضوعا الحادث ان كان عرضا او هيولاه ان كان صورة
او متعلقه ان كان نفسا فقد يفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع ومتعلق النفس يشتملان
عليها فلان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب والامكان وجودي لما سبق من الادلة
وليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث
لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل
عنه بل تعلقا به وهو المعنى بالمادة وما يتوهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون
قائما بالفاعل فاسد لان الاقتدار معلل بالامكان مع ان مرتبة منه متقدم ولانه ممكن وهذا
غير مقدور ولانه ممتنع ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان والنقض بالممكن القديم
كاللوازم والجهات لانها ممكنة لا مادة لها مدفوع بان امكانها قائم بها اذ ليس لها حالة قبل الوجود

قوله لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة
اقول فيه
نظر لان ما ذكره
الموجودات الخارجية بالفعل
لا بد من علة لاتصاف الاعيان
الخارجية باوصاف الواقعية فالحكم بتقدم بعض
تلك الاجزاء على البعض مع تقدير وجودها كما ذكره
ان كان فرضا كاذبا فلا تقدم حينئذ
ان كان مطابقا للواقع
فلا بد لذلك من علة
في نفس الامر
فهما سواء
كانت موجودة
او لا وسواء
كانت تلك العلة
موجودة او لا فان
كانت العلة ذاتها
وهي متفقة الماهية
تساويها او مختلفة لزم
المحذور الاخر والاول
ان يق هو باطل فيقتضي او
ماهية المتوسط الذي بين
يقتضي تقدم بعض منها الا
رتسام لا البعض كان الطرف
الذي لا يقتضي تقدم رسم بعض

٩١

حتى يكون هناك امكان على انه قد نخير والجواب من وجهين الاول انا لا نسلم ان المتعلق بالحادث مضرورة
الماقة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئا له تعلق بالحادث وراء تعلق الحلول
او التدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني فيما لا في جوهر
اخر كما هو مذهبهم ولا دليل على امتناع ذلك او عرضا لا نم انه جوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس بل
كيفياتها القائمة بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست باجسام لا يجب
تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ان العقول جميع كمالاتها
بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة والثاني انه
ان اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا نم انه وجودي وقد مر بيان فساد ادلته وان اريد الامكان الاستعدادي
فلا نم ان كل حادث هو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك
مادة وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لما مر من تحقيق معنى
الانقلاب فليتذكر وله في التفصي عن هذا الوجه وجهان احدهما ان المراد الامكان الذاتي وهو محتاج
الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات واما بالعرض
ما سلف اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض فهو امكان ان يجعل لشيء شيء اخر كالبياض للجسم
والصورة للهيولى والنفس للبدن فلا خفاء في احتياجه الى وجود شيء حتى يجعل له شيء اخر واما
الامكان بالقياس الى الوجود بالذات فهو امكان وجود شيء في نفسه فذلك الشيء ان كان مما يتعلق
وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو
كالاول في الاحتياج الى وجود ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع كون ذلك
الشيء موجودا فيه او معه وعلى التقديرين يكون الحادث مادية بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما
يتعلق وجوده بالغير من موضوع او هيولى او بدن فمثله لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل
حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات حتى يقوم به وهو ح لانه مضاف والمضاف لا
يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان موجودا في الخارج
اذ لو كان امرا اعتباريا لجاز قيامه قبل حدوث الحادث بماهية ذلك الحادث فلا يلزم كونه قائما بنفسه
ولو ثبت ذلك لسقط منع كون الامكان موجودا ولتم الاستدلال من غير حاجة الى ما ذكر من التفاصيل
على ان امكان وجود شيء لغيره قائم به او متعلق انما يقتضي امكان وجود ذلك الغير لا وجوده بالفعل
قوله لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه قلنا امتناعه في زمان كونه معدوما
هو بشرط كونه معدوما مسلم لكنه غير المبحث وثانيهما ان المراد بالامكان الاستعدادي والدليل قائم على
ثبوته لكل حادث حقيقة برهان ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط
قديم والا لزم قدم الحوادث لان المعلول لا يتخلف عن علته التامة بالضرورة لما في التخلف من الترجيح بلا
مرجح بل لا بد من شرط حادث وحده ثم يتوقف على شرط اخر حادث وهكذا الى غير النهاية فيمتنع توقف

قوله وهذا الوجه في غاية السقوط اقول فيه نظر اذ لو لم يكن الامكان موجودا في الخارج لكان من الامور التي يقتضي الاتصاف بها ثبوت الموصوف بها في الخارج كما تقرر غير مرة فتم الاستدلال بدعم من يقول ان الامكان كذلك فانه وان كان اعتباريا لكنه لا يوصف به الشيء بالحقيقة حتى ان امكان الحادث راجع الى امكان اتصاف المادة الموجودة وقوله بل قد يكون بالحقيقة وصفا للشيء الموجود فاذا كان الامكان كحقيقة الايجاد يكون موجودا فان كانت الهيئة بنفسها فلا الحقيقة امتنع حدوثه كما في المجردات ذاتا وفعلا وهذا اذا امتنع التبدل في الذوات وكان التبدل مخصرا في اتصال الموصوف من صفة الى اخرى سواء كان ذلك الوصف عرضا او جوهرا ويا الوجودين فما ذكر بعد هذا الكلام من الاقوال
قوله وثانيهما ان المراد بالامكان الاستعدادي اقول ذهب المتأخرون الى ان الامكان الاستعدادي قسم من الكيفيات الموجودة في الخارج مغايرة بالذات للامكان الذاتي اعتبارا لظاهر عبارات القدماء ثم هو في البرهان عليه وانت تعلم ان اثبات هذا دونه خرط القتاد فان وجود كيفية في النطفة مثلا مغايرة للكيفية المزاجية وسائر الكيفيات المحسوسة التي فيها مقربة لها الى قبول الصور التي تفاض عليها لا دليل عليه بل الحق ان الاستعداد امر اعتباري مغاير للامكان الذاتي بحسب المفهوم كما سبق وهو ايضا كيف لا يستلزم وجوده في الخارج فان القدماء لا يفرقون بين الموجود في نفس الامر
وفي الخارج ومراده بوجود الامكان الاستعدادي

الحادثة

الحادث على تلك الحوادث جاز ولامتناع التسلسل لان مجموعها الحادث يتوقف على شرائط حادث فيكون
داخلا فيها وهو ممتنع بل لابد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع
كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل بسببها الحادث حالات متقربة الى الفيضان من العلة هي
امكانات الاستعدادية المتفاوتة في القرب والبعد المتقربة الى محل الذي هو نفس الحادث والامر الخفي
عنه لما تقدم وهذا الوجه ليتمشى ابتناؤه على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار
يوجد الحادث متى تعلق ارادته القديمة التي من شأنها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث
فسلمنا انه لا بد من حصول بسبب تلك الحوادث المتعاقبة الحادث حالات موجودة في الخارج لاحتاج
الى محل موجود فيه نعم يحصل بحسبها الحادث قريبة من الفيضان من العلة متفاوتة مراتبه الى القرب
لكن هذا امر عقلي لا تحقق له في الاعيان يكمن ما انها نسبة بين الحادث والفيضان عن العلة ولا يستدعي
تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها والقديم لا يجوز عليه العدم لكونه موجبا بالذات او
لاستناده اليه لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فما ثبت قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب
لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بالذات اما بلا واسطة او بوسائط قديمة
لما كان يمتنع عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة لا يبقى القديم اذا امتنع عدمه كان واجبا
لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي امكانه الذاتي فضلا عن ان يكون الواجب فاعلا بالاختيار لا
موجبا بالذات لم يكن شيء من معلوماته قديما فامتنع العدم وانما كان هذا الحكم على راي الفلاسفة وبحث
صفات الواجب قد مر مرارا وسيجيء في بحث حدوث الاجسام زيادة كلام على هذا المقام **الفصل**
الثاني في الماهية ولواحقها كالوحدة والكثرة ونظائرهما وهي اي لفظة الماهية مشتقة عما هو وهو
الماهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو وتطلق لفظة الماهية غالبا على الامر المعقول
اي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ثم جعل لفظة الماهية يدل على مفهوم
الكلية التزاما ويطلق الذات والحقيقة غالبا عليها اي على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال ذات
العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها وهذا بحسب الاغلب والا فقد يستعمل هذه الالفاظ الثلاثة بلا اعتبار فرق فيما بينها
والكل من ثواني المعقولات اي مفهومات هذه الالفاظ عوارض ذهنية تعرض لما صدقت هي عليها
من المعقولات الاول في الدرجة الثانية من التعقل وتغايرها بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد
الحقيقة الجزئية تسمى هوية وتغايرها بالهوية التشخص وتغايرها الوجود الخارجي وحقيقة كل شيء مغايرة
لما يعرض لها من الاعتبارات لانه كانت تلك العوارض لها مضافة كالزوجية والفردية والجزئية والكلية
والوحدة والكثرة الى غير ذلك من الاعتبارات على معنى ان الامور المتغايرة لحقيقة شيء لا يكون نفس ذلك
الشيء المعروض ولا داخلا في حقيقته والا اي وان لم يكن كذلك بل كانت نفس حقيقته او جزءها لم يصدق
فيها مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدقت اي تلك الشيء المعروض كالانسان
في مثالنا هذا على ما ينافيها اي على ما ينافي تلك العوارض كالكثرة في مثالنا هذا المنافي للوحدة اذ الانسان

كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا فلو كان الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لم يكن الانسان الكثير

انسانا للتنافي بين الكثرة والوحدة المعتبرة في مفهوم الانسان ويكون المهية مع كل عارض مقابلة لها

مع ضده فانه اذا لوحظت الانسانية ولوحظ معها الوحدة حصل هناك انسان واحد مقابل للانسان

الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان الماخوذ مع الوجود يكون مقابلا للانسان الماخوذ مع العدم وهكذا

واما اذا لوحظت الانسانية ولم يلاحظ معها شيء من الامور الزائدة العارضة لها لم يكن هناك الا انسانية

محضة لا الانسان الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم لا على معنى انها ليست متصفة بشيء منها

فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين بل على معنى انه لا يمكن

للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على المهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا

لم يكن ملحوظا في تلك الحالة فيظهر ان تلك العوارض ليست الماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة

فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وهذا معنى قوله وهي من حيث هي ليست الا هي فلو سئل بطرفي النقيض

وقيل الانسانية من حيث هي انسانية اي في حد ذاتها اهي شيء من تلك العوارض او ليست شيئا منها

فالجواب السلب لكل شيء من تلك العوارض بذكر حرف السلب قبل الحيثية لا بعدها اي يجب ان يقال

الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا شيء من الاشياء ولا يقال ان الانسان من حيث هو انسان

ليس بالف لان هذه الصيغة تكون للايجاب المعدول وح يصير المعنى الانسان من حيث هو انسان

شيء هو لا الف وذلك بط وانما قال بطرفي النقيض اذ هناك يستحق الجواب قطعا باختيار احد شقي الترديد

واما اذا سئل بالترديد بين الايجاب المحصل والمعدول كان يقال هل الانسان الف او لا الف فلا يستحق

الجواب وان اجيب يجاب بسلب شقي الترديد معا فيقال لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته واذا عرفت

هذا فاعلم ان المهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة احدها ان توخذ بشرط مقارنتها له

يسمى المهية المخلوطة والمهية بشرط شيء وقد توخذ بشرط ان لا يقارنها شيء من العوارض ويسمى

المجردة والمهية بشرط لا شيء وقد توخذ غير مشروطة لا بالمقارنة ولا بعدمها وتسمى المطلقة والمهية لا

بشرط شيء والمجردة والمخلوطة متباينتان مندرجتان تحت المطلقة وتوهم بعض الناس ان القوم جعلوا

المهية منقسمة الى هذه الاقسام الثلثة فتمسك بذلك على تجويز كون الشيء قسما من نفسه بناء على ان المهية

المطلقة نفس المهية التي جعلت مورد القسمة ومنشاء الغلط ما اشرنا اليه من ان القوم لما بينوا ان

مهية كل شيء مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات اشاروا الى ان المهية بالقياس الى تلك العوارض

اعتبارات ثلثة فمورد القسمة حال المهية بالقياس الى عوارضها لا تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره وهو بط

قطعا بل قسم الشيء لا بد ان يكون مغايرا له بل لا بد ان يكون اخص منه مط وما يقال من ان الحيوان مثلا ينقسم

الى الابيض والاسود مع ان كلا واحد منهما اعم من الحيوان من وجه كلام ظاهري لان حقيقة التقسيم

ضم مختص الى مشترك فما وقع قسما للحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود لا الابيض والاسود المطلقان

فكانه قيل الحيوان اما حيوان ابيض واما حيوان اسود وكل واحد من هذين القسمين اخص مط من الحيوان

فاراد المصنف ان يبين تلك الاعتبارات واحكامها فقال وقد توخذ الماهية مجردة وخاصتها ما صدقها اشارة الى الماهية المجردة لكن لا دخل في اداء هذا المعنى بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وذلك لان الماهية المجردة عنها ما صدقها بعينها هو الماهية بشرط لا شيء من غير حاجة الى اعتبار قيد ذلك ولعل ذلك خطط منه وخلط بين الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء المحمولة للماهية اذا قيس بعضها مع بعض لها ايضا اعتبارات ثلثة فان الحيوان مثلا قد يؤخذ تارة بشرط شيء فيكون عين نوع من انواعه وتارة بشرط لا شيء فيكون جزء له وتارة لا بشرط شيء فيكون محمولا عليه وليس معنى اخذه ههنا بشرط شيء ان يؤخذ بشرط اي شيء كان كالضاحك والكاتب مثلا بل معناه ان يؤخذ بشرط ان يدخل فيه ما من شانه ان يؤخذ فيه فيحصله ويبين بيان ان الحيوان ماهية مبهمة لا متعين ولا يحصل الا بفصل ينضم اليه فيحصله ويكمله ويعينه ويكون ذلك الفصل داخلا فيه من حيث انه متحصل ومتعين فاذا اخذ من حيث انه دخل فيه ما يحصله ويعينه فهو ماخوذ بشرط شيء ولذلك يقال الجنس بشرط شيء هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا وليس معنى اخذه ههنا بشرط لا شيء انه يكون مجردا عن كل شيء على ما ذكر في الماهية المجردة بل معناه ان يؤخذ من حيث انه لو انضم اليه امر خارج عنه ويحصل منهما امر ثالث و بهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما جزءا له وجزء الشيء من حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه مواطاة اذ لا يصح ان يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط لا شيء جزء وما تقدم لما تركب منه وغير محمول عليه فلا بد في هذين الاعتبارين الحيوان من اخذ شيء معه في الاول اخذه بشرط شيء يؤخذ ذلك الشيء معه من حيث هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني اعني اخذه بشرط لا شيء يؤخذ معه ذلك الشيء من حيث هو زائد عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط شيء فهو ان يعتبر من حيث هو من غير ان يتعرض لشيء لا على انه يؤخذ معه شيء من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه منضم اليه بل يؤخذ من حيث هو فيكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق وكذا حال غيرهما من الاجزاء المحمولة للماهيات واذا تحققت ما تلوناه تبين لك ان قوله مجردة فاعلها ما صدقها ما هو معنى الماهية بشرط لا شيء بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انضم اليها الخ هو معناها بالاصطلاح الثاني وبين الاصطلاحين بون بعيد لان المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور ههنا هو الانضمام فرضا الا ان نقول لم يرد ان تجردها الفرض بعض من الانضمام اذ لا فائدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار الانضمام الا يتم لم لا يحمل قوله مجردة فاعلها ما صدقها على المعنى الثاني ولا يحمل قوله بحيث لو انضم الخ بيانا وكشفا لما قال ابن سينا ان الماهية قد توخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول محمولا على ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط بين الاصطلاحين لانا نقول لا يستقيم ح قوله ولا توجد الا في الاذهان لان الماهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا خلاف في صدقها لمكان وجودها ذهنا وخارجا كما لا خلاف في امتناع وجودها بالمعنى الاول خارجا لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص فلو وجدت لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة

اما الخلاف في الامكان وجمعها فمما اتفق بعضهم يمتنع وجودها في الذهن ايضا لان الكون في الذهن عارض
من العوارض الذهنية وقال بعضهم يجوز في الذهن اذا قيدت بالتجرد عن العوارض الخارجية لان الكون
في الذهن من العوارض الذهنية وفيه بحث لانه ان اريد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في
الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان لا يثبت امتناع وجود المجردة في الخارج لان الكون في
الخارج والتشخص ليسا من العوارض الذهنية بهذا المعنى على ما سبق تحقيقه في بحث الوجود وان اريد
بالعوارض الخارجية ما يكون عروضها بحسب نفس الامر وبالذهنية ما يحصلها الذهن فيها وتعتبر عروضها
لها من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجردة في الذهن ايضا لان الكون في الذهن
ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى والحق ما اختاره المص لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه
ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن المهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان
يعتبرها معراة عنها ولا يلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا ترى انه يمكنه الحكم على
المجردة مطلقا بانها ليست موجودة في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره فاندفع ما قيل من ان الكون في
الذهن ايضا من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة لان ذلك الاقتران
انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني والتجرد انما هو بحسب التصور والوجود
الذهني لا بحسب نفس الامر وغاية الامر انه يلزم ان يكون تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة بحسب
الوجود الذهني والتصور ولا فساد في ذلك كما ان المعدوم مطلقا يتصوره الذهن فيصير موجودا بحسب نفس
الامر مع انه معدوم بحسب الفرض العقلي من غير مفسدة وقد مر تحقيقه في المعدوم اعترض بان حاصل ما
ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن من المهيات فهو مخلوط بحسب نفس الامر ليست مجردة الا ان العقل
قد يتصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع ولا عبرة بما لا يطابق فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن
لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد لا يوجد في الذهن وهذا هو مدعانا واجيب بانه لا معنى
للمجرد الا ما اعتبره العقل كذلك ورد بانه لا يمتنع ح وجوده في الخارج ايضا بان يكون مقرونا بالعوارض و
المشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فالحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا
بشيء من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده
فيهما اقول وايضا اذا كان معنى المجرد ما ذكر لا يصح ح قولهم ان تلك المهية مخلوطة بحسب نفس الامر
مجردة بحسب الفرض لان تلك المهية على هذا التفسير للمجرد تكون مجردة بحسب نفس الامر وينهدم بنيان التحقيق
الذي ذكره اقول في الجواب انه لا معنى للموجود في الذهن الا ما تصوره العقل اعم من ان يكون ذلك التصور
مطابقا للواقع ام لا فمن لا ينتفي شيء كان المجرد قد يكون متصور العقل مفروضا له واما ان ذلك الفرض
مطابق للواقع فنحن لا ندعيه بل نعترف بانه خلاف الواقع ثم قال وقد توهم قوم انه لا ثبوت الا ثبوت اشارة الى
المهية المطلقة وهو كلي طبيعي المفهوم ان منع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه هو الجزئي كزيد وهذا الفرس
وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان فان له مفهوما مشتركا بين افراده اي يوجد في كل واحد منها انه هو وانما

قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي من حد الجزئي ويدخل في حد الكلي كمفهوم واجب الوجود
اذ لو قيل الجزئي ما امتنع فيه الشركة يتبادر منه الامتناع بحسب نفس الامر فالكلية اذا فسرت
بالاشتراك امتنع عروضها في الخارج للموجودات الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها
في زمان واحد باوصاف متقابلة ومنهم من جوز كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية
وزعم ان اجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة النوعية او
الجنسية وقال فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها وفي كل فرد منها
معروضة لتشخص معين وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع المعروض والعارض حتى يلزم اشتراك
شخص واحد بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل ما هو
في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه
بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة
في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية
بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا فان كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فلا
اشتراك كما لا يخفى على ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان
متعددة نعم يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصور الذهنية مناسبة
مخصوصة لا تكون لسائر الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر ليس ذلك الاثر
هو بعينه الاثر الذي يحصل فيها اذا تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد
منها اثر مغاير لما تقدم فانا اذا راينا زيدا وجردناه من مشخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة
عن اللواحق واذا راينا بعد ذلك عمرا وجردناه ايضا لم يحصل منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر في
الرؤية كان حصول تلك الصورة من عمرو وحده دون زيد فاستوضح ما اشرنا اليه بخاتم منقش بنقش واحد
فانه اذا ضرب واحد منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم اخر لم يتاثر الشمعة
نقش اخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا لكان الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش
بعينه لا يقال كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة
ولما يطابقها تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما يكون بين بين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا
لانا نقول ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر في ذلك ان الامور
الخارجية ذوات متاصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها فكان هذا
المعنى معتبرا في مفهوم الكلية فهي مطابقة الصورة العقلية للامور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية
دون مطابقة الامور الخارجية لها فان قيل الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد من الملائكة
الذين تصوروه مطابقة لباقي الصور الحاصلة في اذهان غيرهم ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيء واحد
متطابقة فيلزم ان يكون تلك الصورة كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لكثيرين هي غير لها

ومقتضى

ويقتضي انه لا يطابقها فان الصور الادراكية تكون ظلالا واشباحا للامور الخارجية والصور الجزئية في ذهنية
ومن البين ان الصور الحاصلة في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعا لبعض بل كلها اظلال لامر واحد
خارجي هو زيد الى هنا كلامه وجعلة كون الكلية لا تصح تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يكن
للامور الخارجية لامتناع اتصاف ذات واحدة بالامور المتقابلة ولا الصور العقلية لكون كل واحدة منها
صورة جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور فهي تعرض للصور العقلية كما بيناه وفي
فائدة نظر لان المنطقيين باسرهم قسموا المفهوم الى الكلي والجزئي فعرض الكلية هو المعلوم من الصور
العقلية التي هي علوم وبدون الموجودات الخارجية التي هي اشخاص فانا اذا رأينا زيدا مثلا وحصل فينا
مفهوم الحيوان مثلا كان هناك امور ثلثة زيد وهو شخص موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية
والصورة العقلية لمفهوم الحيوان وهي ايضا لا تتصف بالكلية لانها صورة جزئية في نفس جزئية كما عرفت
وبهذا القائل ومفهوم الحيوان وهو غير صورته العقلية لانه معلوم لا علم وصورته العقلية علم لا معلوم
وهو الموصوف بالكلية والاشتراك بين الكثيرين بمعنى حمله عليها ايجابا فظهر ان امتناع عروض الاشتراك
بين كثيرين للموجودات الخارجية وكذا الصور العقلية لا يدل على عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك وانما
كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احديهما فقط وليس كذلك وما ذكره من ان الكلية بمعنى المطابقة تعرض
للصور العقلية مع انها صور جزئية في نفس جزئية فيلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا
ايضا فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين وذلك مما لم يقل به احد ولو استدل على عدم تفسير
الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها
لتلك الصور لكونها جزئية حاصلة في نفس جزئية لكان صوابا موجود في الخارج على معنى انها صادقة عليه
اعني الشخص موجود في الخارج على ما هو المحقق من مذهب من قال بوجود الطبايع في الاعيان وهو
من الانتزاع لان الشخص عبارة عن مجموع الماهية والتشخص ونسبة الماهية الى التشخص نسبة الجنس الى
الفصل هذا وقد استدل على وجود الماهية لا بشرط شيء بانه جزء من الشخص الموجود في الخارج فالحيوان
مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه واعترض عليه بانه ان
اريد بان الحيوان جزء له في الخارج فهو ممنوع وهو اول المسئلة وان اريد انه جزء في العقل فهو مسلم لكن الاجزاء
العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان تكون موجودة في الخارج الا يرى ان العمى جزء من هذا الاعمى
الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه صادق على المجموع الحاصل منه ومما يقيناه البحث الكلام
انما يلائم كلام الماهية لا بشرط شيء بالاصطلاح الاخر الذي سبق ذكره والكلية العارضة للماهية يقال لها
كلي منطقي لان المنطق انما يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير ان ينظر الى طبيعة من الطبايع وقيل المركب
من المعروض والعارض كلي عقلي وهما اي الكلي المنطقي والعقلي ذهنيان يعني من المعقولات الثانية اما
الكلي المنطقي فقد سبق بيانه في التعريف واما الكلي العقلي فلتركبه منه فهذه يعني الكلي الطبيعي والمنطقي
والعقلي اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها وكل ماهية معقولة والماهية منها بسيطة وهو ما لا جزء له ومنها

مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان ضرورة دعوى الضرورة في وجود الماهية المركبة ظاهرة فان وجود
الانسان والشجر والبيت وامثالها من المركبات ضروري وكل منهما بانه معلوم بالضرورة واما وجود
الماهية البسيطة فدعوى الضرورة فيه تامل وقد يستدل عليه بان المركب لا بد وان ينتهي في التحليل الى البسيط
لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدؤها فلو انتفى الواحد انتفى الكثير
لانتفاء مبدئه لا يقال ان اردت بالواحد ما هو واحد وحدة حقيقية فقولك لا بد فيها من الواحد
ممنوع لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة مركبا من احاد كل واحد منها مركب من احاد كذلك وهكذا
الى غير النهاية وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقيقي والاعتباري فذلك مسلم لكن لا يجديك
نفعا اذ لا يلزم منه انتهاء المركب الى البسيط والسند ما مر لانا نقول لا معنى للكثير في الحقيقة الا ما تالف
من الاحاد الحقيقية واما الواحد المركب مما لا يتناهى فانه وان جاز ان يعتبر جزء للكثرة لكنه في الحقيقة
كثرة في نفسه فالكثرة المركبة من تلك الاحاد الاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد هناك من
احاد حقيقية والا لزم تحقق كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك احاد اصلا وهو ممتنع بديهة ووصفاهما
يعني البساطة والتركيب اعتباريان لا وجود لهما في الخارج متنافيان لا يصدقان على شيء اصلا ولا
يرتفعان لان كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء متقابلان تقابل سلب وايجاب وقد يتنافيان بمعنى
قد يفسران على وجه يكونان متضايفين فان البساطة قد يطلق على كون شيء جزءا من شيء اخر والتركيب
على كون شيء كلا لشيء اخر فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى يعني ان البسيط
والمركب الاضافيين اذا اعتبرا وقيسا بما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين البسيط بالبسيط و
المركب بالمركب يتعاكسان في العموم والخصوص اي يكون البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي
لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء
له لجواز ان يكون جزء شيء ذا اجزاء على عكس النسبة بين المركب الحقيقي والاضافي فان المركب الاضافي اخص
مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا
يعتبر اضافته الى جزء وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يكون جزءا من شيء اصلا
فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزءا البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا
البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار ذلك تحكم قطعا بل النسبة بين البسيطين عموم
من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة العددية وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب
منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب يقع جزءا لمركب اخر كالجسم الحيواني او من المركبين ايضا ان لم نشترط في
الاضافات اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد وان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى
ذلك الجزء وبالعكس عموم مطلق ان اشترطناه لان كل مركب اضافي بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي
ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وكما يحتاج الحاجة في
المركب الى جاعل فكذا في البسيط بتحقق ان الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال

قوله

وقد
لا ما نقول القول
لما لم [illegible]
... فان القدر الضروري ...
الكثرة ... من الوحدات ...
من الوحدات الحقيقية ... السند ...
ذلك ... لا يمكن الاستدلال ... وجود
البسائط ... بطلان ... وكذا
... الذهنية
... لا بد ان
... الذهن امر
لا يكون مركبا
بحسب الوجود
... التطبيق
في الصور الذهنية
... الوجود ...
لا يمكن العقل تحليلها
... الى امور ...
... الاجزاء
التحليلية ... الاجزاء ...
في ... عند ...
... بيان ...
... كل

قوله
الاول المختار
المصنف اقول هذا الشرط ليس
٨٩ بصحيح لانه مذهب المصنف وحققنا ما
ينفع عنه الشبهة في حواشي الدرر ولنا

ثلثة الاول ما اختاره المص وهو انها كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج
الى تاثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات والبسائط فكلها محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر الكائن
في الخارج من جعل الجاعل اي تاثير الفاعل هو نفس الممكن لا وجوده فلذلك قيل ماهيات الممكنات مجعولة
بجعل الجاعل دون وجوداتها الثاني انها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة اذ لو كانت الانسانية
مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال والجواب
ما قد سبق من ان الاثر استحالة التصرفات المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه انما المحال هو الايجاب المعدولة
وحاصله انه عند عدم الجعل يرتفع الهيئة الانسانية عن الخارج راسا فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل
يصدق عليها سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لانها تتقرر في الخارج مع
اللاانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية والمحال هو هذا الثاني لا الاول الثالث ان
المركبة مجعولة بخلاف البسيط اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر
والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان نسبة تقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية فلا
يكون البسيط بسيطا هف والجواب ان الامكان نسبة بين الماهية ووجودها لا بين اجزاء الماهية حتى
يقتضي اثنينية فيها قال صاحب المواقف ان هذه المسئلة من المداحض ونحن نكشف اقدامك باشارة وجيزة
الى تحرير محل النزاع ومنشا المذاهب ونقول الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهني قالوا عوارض الماهيات
ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي هي باي وجود وجدت كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها باعتبار
وجودها الخارجي كالتناهي للجسم وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهني وهو الذي يسمى معقولا ثانيا
كالذاتية والعرضية فنقول قولهم ان الماهيات غير مجعولة على ان المجعولية من عوارض الوجود
الخارجي لا من عوارض الماهية وان ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل كما قال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية
الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجبا او جزءا مقوما لها تلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها
فان الاحتياج الى جزئها الداخل في قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو فاينما وجدت الماهية
المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان
اشتركا في الاحتياج اللازم للوجود وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط انه ليس فيه شيئان ان
الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية
البسيطة وهذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهيات كلها بسيطها ومركبها مجعولة وقد
ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او للوجود وهذا ايضا كلام
صدق لا شك فيه وقال بعض المحققين فيه لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي
او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية
كثير فائدة وايضا كان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في
وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت

كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان باتصافها ثبتا او غيرهيتين وان فسرت المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم ان الماهيات ليست مجعولة انها في انفسها ليست مجعولة بما هي مجعولة باعتبار وجوداتها فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة الى تلك الاخرى وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل بينهما الوجود وجودا بل تاثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات في كونها موجودة بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بيناه اخيرا من انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين المذكورين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل تلك الماهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان اراد كما هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركبة وحدها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وبهذا الاعتبار لها حاجة الى جاعل يحققها في انفسها بضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب الماهية ويمتازان بان المركب مجعولية في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا ريبة ويلوح ان قولهم ان الامكان لا يعرض للبسيط لم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام في الماهية الممكنة دون الواجب والممتنع وايضا لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط بما ذكر لانتفى عنه الوجوب والامتناع ايضا لانهما نسبة كالامكان بل ارادوا به حاجته في حد ذاته كما في المركب وحينئذ يندفع الجواب عما ذكر من ان عروض الامكان للبسيط لا يقتضي تثنيته في حد ذاته انتهى كلامه واقول لا يخفى على المتامل ان ما ذكره من التوفيق بين القولين الاولين اعني نفي المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا كلام حق لا شبهة فيه وقد اسلفنا تبيينه في مبحث حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجيه القول الثالث على ما ذكر فيه بانه الذي كان قد هرب عنه اذ محصله ان الحاجة الى الفاعل من لوازم ماهية المركب دون البسيط فانها ليست من لوازم الوجود دون الماهية فليتامل وهاهنا اي البسيط والمركب قد يقومان بانفسهما اي لا يفتقران في

مقومهما الى محل يقومان به لا ان لهما قياما بانفسهما كان لهما قياما حقيقيا بغيرهما وقد يفتقران في

قوله
كان المفهوم
اقول لا يخفى ان المقصود من
الثانية ان يكون الذهن طرفا للاتصاف
بما سبق تفصيله سواء كان ذلك المفهوم
في نفسه متحدا بالكل مع الذهن او لم يكن متحدا
بها ولذلك جعلوا العلية والمعلولية والا
مكان والحقيقة منها سواء
اعتبر كسب الوجود
او غيره
بل
جعلا
تقسيم
الخارجي
منها وقد
ان المجعول
الوجود الخارجي
من المعقولات
الثانية كيف لا وقد
صرحوا بان الامكان
مع ان مادته الخارج علا يكون
منشاء الاتصاف به الا في
الخارج وح فلا يكون الكلام
على هذا التفسير صحيحا فتامل
قوله اقول لا يخفى على المتامل اقول
لا يخفى على المتامل انه ليس بمحض
توجيه القول الثالث بما ذكر كيف
وقد صرح هذا الفاضل بان الاحتياج
الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا
من حاصله كما ينادي عليه العبارة ان المركب
يحتاج الى جاعل يجعله في نفسه بضم بعض اجزائه
الى البعض بخلاف البسيط فانه انما يحتاج الى
جاعل يجعله موجودا فقط على ما يدل عليه ما ذكره نعم
فيه ملاحظة السابقة وقد حققنا جلية الحال سابقا
ملا جلال

وايضا لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط اقول وايضا لو
لم يكن ممكنا لزم كونه واجبا فيتعدد الواجب ... بعدد
البسائط اللهم الا ان يراد بالبسيط البسيط
الحقيقي الذي لا جزء فيه وهو ليس
الا الوجود الواجب تعالى شانه

تقومهما الى المحل فهناك اقسام اربعة بسيط قائم بنفسه كالواجب تعالى وبسيط قائم بغيره كالنقطة ومركب قائم
بنفسه كالجسم ومركب قائم بغيره كالسواد والمركب مركب مما يتقدم وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج
يعني ان اجزاء الماهية تتقدم عليها بحسب الوجودين الذهني والخارجي فان وجود البيت في الخارج مفتقر الى
وجود الجدران والسقف فيه وكذا وجوده في الذهن مفتقر الى وجودهما فيه وبحسب العدمين ايضا فان عدم
البيت في الخارج يفتقر الى عدم الجدار او السقف فيه وكذا عدمه في الذهن مفتقر الى عدم احدهما فيه لكن بين
التقدمين اعني تقدم الاجزاء على الماهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب العدم فرق من وجهين احدهما ان
التقدم بحسب الوجود يتحقق بالنسبة الى جميع كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى شيء ما
من الاجزاء فان وجود البيت مفتقر الى وجود كل من الجدار والسقف وعدمه انما يفتقر الى عدم احدهما
ايهما كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية فان وجود كل
من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت وعدم احدهما ايا ما كان علة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك
ان يكون لشيء واحد بعينه وهو عدم هذا البيت المعين مثلا علل تامة بعدد اجزائه اذ عدم الجدار على ما
ذكرت علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا علة تامة لعدمه فقد توارد على معلول واحد علل تامة
على معلول واحد بالشخص فان البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له علل تامة مجتمعة
او ممكنة الاجتماع واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على امتناعها ثم ان كل واحد من اعدام
الاجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الاعدام الاخر فاذا عدم جزء من المركب في زمان ولم يعدم في
ذلك الزمان ولا قبله جزء غيره كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب واذا عدم جزآن
منه معا في زمان لم يكن شيء من هذين العدمين علة لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة لا يخلو
تقدمه زمانا على اعدام الاجزاء الاخر فهذه علل تامة قد اعتبر فيها شروط متنافية فلا يمكن اجتماعها فظهر
من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم بعدم جزء اخر بعده وهذا الاشكال ليس
مخصوصا باعدام الاجزاء بل جار في اعدام سائر العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فان
كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول ووجه التفصي ما نبهت عليه وهو اي تقدم الاجزاء على الماهية
علة الغنى للاجزاء عن السبب الجديد لان الجزء لما كان متقدما على الكل ففي تحقق الكل فلابد وان يتحقق
الجزء اولا فاستحال عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد لان الكثير بحقيقته لامتناع تحصيل الحاصل
فباعتبار الذهني بين وباعتبار الخارج غني فتعلق الغناء عن السبب الجديد ان اعتبر في الجزء بحسب
الوجود الذهني يسمى الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي يسمى الجزء الغني فحصل للجزء
خواص ثلاث واحدة وهي التقدم بحسب الوجودين الذهني والخارجي متعاكسة اي خاصة شاملة للجزء
فان كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على الكل فهو جزء له فان قيل ان اريد بهذا التقدم التقدم في الوجودين
جميعا على ما هو الظاهر من عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي
والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود

قوله
الثاني ان
التقدم بالوجود
اقول فيه نظر لانه سبق
اخيرا ان كلا من الاعدام بشرط
تقدمه على سائر الاعدام علة تامة فلا يكون
هو وحده علة تامة فلا يكون والجواب ان حاصل
كلامه بعد جواب الايراد ان كلا منها مع هذا الشرط علة تامة
فيصير
مال الفرق الى
ان كلا من الاعدام بشرط
سبقه على سائر اعدام الاجزاء
علة تامة في مرتبة بدون ملاحظة سائر الاعدام
فليس حال وجود الاجزاء كذلك يعني انه ليس وجود
جزء بشرط ما بدون ملاحظة سائر الاجزاء علة تامة
في مرتبة من المراتب والحاصل ان المعلول
قد يستغني في عدمه عن عدم جزء
ما من الاجزاء ولا
يستغني
في وجوده عن وجود شيء من الاجزاء فقد ساق الكلام
ههنا على المسامحة ولا حال لورود عليه السؤال
ثم يصير في الجواب ثم انا اقول
فيما يستقيم هو الخ
التقدم فيكون
ذكرته
فتأمل

قوله ثم ان كل واحد من اعدام الاجزاء ...

الخارج على ما ذكر فالعلة الفاعلية للشيء متقدم عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت
في الذهن فهذه الخاصة لا تكون مساوية للجزء لصدقها على العلة الفاعلية ايضا فالظاهر ان مرادهم
الاول على ما صرح به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين جميعا ان كان بينهما مغايرة
في الوجودين بيان ذلك ان الجزء لا بد وان يكون مغايرا للكل بحسب التعقل والوجود الذهني فان كان
مع ذلك مغايرا له بحسب الوجود الخارجي ايضا وذلك اذا كان جزءا خارجيا وجب تقدمه بحسب الوجودين
جميعا كما ذكرنا في مثال البيت وان لم يكن مغايرا له بحسب الوجود الخارجي وذلك اذا كان من الاجزاء المحمولة
فانها عين الكل بحسب الخارج لم يتصور تقدمه بحسب الخارج وانما يكون متقدما بحسب الوجود الذهني فقط
لكن بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارج لوجب ان يكون متقدما عليه في الوجود
الخارجي فهذا المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين على تقدير المغايرة بحسبهما خاصة مساوية للجزء لا يصدق على
العلة الفاعلية لان العلة الفاعلية للشيء ان كانت علة له في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني وان كانت
علة له في الذهن لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي فان قيل لنا ان نختار ان مرادهم المعنى الثاني اعني ان الجزء
الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي ولا ينتقض بالعلة الفاعلية للشيء
لانه لا يصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود الذهني ان كانت علة له في الوجود الذهني فان الفاعل
لوجود الصور في الاذهان هو المبدأ الفياض ومقدمات الدليل انما هي معدات لفيضانها منه وقد
يحصل لنا معلومات كثيرة ولا نعلم ان المبدأ الفياض علة لها فضلا عن وجوده في النفس بالعلة المعدة
حينئذ يصدق عليها انه يجب تقدمها بالوجود الخارجي ان كانت علة معدة له بحسب الوجود الخارجي وتقدمها
بالوجود الذهني ان كانت علة معدة بحسب الوجود الذهني كمقدمات الدليل وانتقاض الخاصة بها قلنا اي يجعل
الجزء خاصتان اخريان تتفرعان على الخاصة الاولى فان الجزء لما كان متقدما على الكل بحسب الوجود الذهني
والخارجي لزم من الاول اعني من تقدمه بحسب الوجود الذهني استغناؤه عن الوسط في التصديق بمعنى
ان جزم العقل بثبوت الجزء للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب البرهان بل يجب اثباته لها
ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورها ولزم من الثاني اعني من تقدمه بحسب الوجود الخارجي الاستغناء عن
الواسطة في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت والخشب للسرير لا يفتقر الى سبب جديد
فظهر ان للجزء خواص ثلثا الاولى التقدم بحسب الوجودين وهي خاصة حقيقية لا يصدق على شيء من
العوارض الثانية الاستغناء عن الواسطة في التصديق بمعنى وجوب الاثبات وامتناع السلب بمجرد
اخطار الجزء والماهية بالبال بل بمجرد تصور الماهية وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم
البينة بالمعنى الاعم اذا اشترط اخطارهما والاخص ان اكتفي بتصور الماهية الثالثة الاستغناء عن الواسطة
في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على اللوازم الماهية سوى ما كان الجزء في ثبوتها لها محتاجا الى وسط
التي عليها اتفاق المتأخرين بالنسبة الى الثلث فانه لازم لها لذاته ويفتقر بينا انه الى الواسطة وغير محتاج
بينها وبين الاربعة ثم التركيب قد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبرها

العقل

الفعل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة بحيث يصح اثباته اسما كالعشرة من الاحاد والعسكر والافراد

ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فبطلانه لان احتياج الكل الاجزاء

الى الاجزاء المادية يتلازم قطعا وان اريد عدم الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب

الحقيقي كالبسائط العنصرية المركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصور الاجتماعية في المركبات

الاعتبارية بمعنى اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد فلو اخذت

جزء منها لم يكن تلك الهيئات موجودات خارجية لان ما جزؤه معدوم فهو معدوم قطعا والكلام فيها على

المركبات الحقيقية فان لها صورا اجتماعية مفتقرة نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث بتفاعل عنصرها

مزاج كما في المعجون بل وصورة نوعية جوهرية هي مبدأ الاثار العجيبة كما في الترياق فان قيل كل من المزاج والهيئة

الاجتماعية عرض فكيف يكون جزء من المعجون والبيت وهما جوهران قلنا لا استحالة في تركب جسم من شيئين

احدهما جوهر والاخر عرض قائم بذلك الجوهر الذي هو جزؤه وانما المستحيل ان يتركب الجوهر من عرض قائم

بذلك الجوهر لانه يكون متأخرا عنه وما يكون جزء الشيء يكون متقدما عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل

من اجتماع عدة الموجودات حقيقة واحدة وحدة حقيقية مختصة باللوازم والاثار ولا بد في هذا المركب من

حاجة ما لبعض الاجزاء الى بعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الاخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية

كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح لا للاستدلال به فالشبه في خفاء

التصديق البديهي لخفاء في تصورات اطرافه وتلك الحاجة قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط

العنصرية وما يقوم بها من الصور المعدنية او النباتية والحيوانية فان الصور يحتاج الى تلك المواد من

غير عكس وقد يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وهذا معنى قوله ولا يمكن شمولها

اي شمول الحاجة للاجزاء باعتبار واحد بل يجب ان يكون باعتبارين كما يحتاج الهيولى الى الصورة في وجودها

البقاء ويحتاج الصورة الى الهيولى من جهة التشخص وهذا اي اجزاء الماهية قد يتميز في الخارج بان يكون لكل

واحد منها وجود مستقل في الخارج غير وجود الاخر فيه وهذه تكون متميزة في الذهن ايضا وهذه

الاجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها على بعض مواطاة وقد يتميز في الذهن فقط دون الخارج

وهذه هي الاجزاء المحمولة وقد تحيرت افهام العلماء في كيفية تركب الماهية من الاجزاء المحمولة وقد اختلفوا

على مذاهب اربع حسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما ان تكون صور الامور متعددة

او لامر واحد وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة وعلى

الثاني اما ان يكون تلك الصور ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج او لا فهذه احتمالات اربعة

اتخذ كل واحد منها مذهبا الاحتمال الاول ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة بوجود

واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد

قائم بكل واحد من تلك الامور لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو

مجموع الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثاني ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة

٩٤ وجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب مهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء
المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على المركب وكذا حمل بعضها على بعض فان المتمايزين بحسب
الوجود الخارجي وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الاخر او ان المجموع منهما هو هذا
الواحد وذلك الواحد يشهد به بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من انها اذا التامت
وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضا الاحتمال
الثالث ان يكون تلك الاجزاء صورا لامر واحد لكن كانت ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج
وهذا قول من قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا قد حصل له معان
يتبعها معان اخر فيحصل من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه هو هو وهو بعينه باعتبار حصولها
شيئا مخصوصا ذا مهية مخصوصة ممتازا عن سائر الاشياء بالمهية والخواص فالماخوذة من المتبوعات
من الذاتيات وبها صارت تلك المهية تلك المهية اذ ليس المراد بهذا النوع من المهية سوى ان يكون شيء قد
حصل له معان متعددة يتبعها صفات لا توجد بدونها والماخوذة من التوابع هي العرضيات اذ
ليس لها مدخل في نفس المهية بل انما حصلت بالعرض كما حصل للانسان عدة من المعاني كالابعاد والنمو
والحس والحركة بالارادة والنطق وهي استتبعت معاني اخر فالابعاد التحيز والنمو التغير والحس الانفعال
والنطق التعجب والضحك والجوع وقابلية الصناعات فصار بها جوهرا جسمانيا ناميا حساسا متحركا
بالارادة ناطقا وهي الذاتيات فصار متحيزا متغيرا منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات وهي
العرضيات وزعم هذا القائل انه يحصل بهذا التحقيق مبادئ الذاتيات من العرضيات الذي هو معظم
اركان الحكمة ويقرب منه ما قالوا من ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية ولذلك
حكموا بان اجناس الاجسام وفصولها ماخوذة من موادها وصورها وان الحيوان ماخوذ من بدن
الانسان والناطق من نفسه الناطقة وهو مردود بان تلك المعاني الحاصلة للشيء المستتبعة لمعان اخر
ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا عليه
ولا يكون المحمولات المشتقة منها ذاتيات لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب
ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على ما هو الخارج لا يكون ذاتيا له والا لزم ان يحصل
في المهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتيا له وكذا المحمولات المشتقة منها لا
يكون ذاتيات له لاشتمالها على تلك المعاني الخارجة عن المركب هكذا قال بعض المحققين اقول ويستفاد منه
ان الاجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المشتقات لان ماخذ الاشتقاق اذا كان خارجا عن مهية المركبات
فالامر ظاهر والا فمفهوم المشتق لاشتماله عليها الاحتمال الرابع ان تكون تلك الاجزاء صورا لشيء واحد له
يشتمل على نسبة ماخذ الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق عن المركب فالنسبة خارجة عن المركب وكذا
مفهوم المشتق وهو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة وهذا
هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج مهية ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارجية يستلزم جعل المركب

[illegible]

فيه ولا امتياز بينهما الا في الذهن وهو المختار عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية
المتخالفة كيف تتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك واذا اعتبر عروض الكلية
ومصاحبته معنى الخصوص للاجزاء الماهية وعدم عروضها لها فقد تتباين وقد تتداخل فينقسم تلك
الاجزاء الى متباينة لا يكون بينها عموم وخصوص لا مطلقا ولا من وجه والى متداخلة بينها عموم وخصوص ولم
يعتبر التساوي بناء على امتناع تركب الماهية الحقيقية من امرين متساويين كما سيجيء والا لزم ادراج
المتساوية في المتباينة وفيه بعد ومنهم من ادرجها في المتداخلة حيث قال الاجزاء قد تتداخل بان يكون بينها
تصادق بالمساواة او العموم مطلقا او من وجه وقد تتباين بان لا يكون بينها تصادق اصلا والمشهور ان المتداخلة
ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساوية فيحتاج الى ان يجعل قسما ثالثا وقسم الاجزاء مطلقا الى متداخلة
ومتباينة ثم قسم المتداخلة الى متداخلة ومتساوية وقد توجد الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطلقا مواد وقد
توجد محمولة قد استوفينا الكلام في بيان هذين الاعتبارين فلا نعيده وانما رجعنا التقسيم الى الاجزاء المتداخلة
لا الاجزاء مطلقا لان هذين الاعتبارين انما يجريان في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا اليه في صدر هذا المبحث
المصنف انما اخر ذكر المتداخلة عن المتباينة مع ان الانسب كان تقديمها عليها اشارة الى ان قوله فيحمل
اى الاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية البتة يعني ان الاجزاء المحمولة اما متباينة او متداخلة بمعنى فمنع الخلو
الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية وبين نوع اخر كان جنسا والا كان فصلا لانه
ان يكون جزء لجميع الماهيات المشاركة فهو مميز الماهية عن بعضها والمعنى بالفصل هو ما يكون ذاتيا
مميزا للماهية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك وجعلاهما واحدا اذ لو كان لكل منهما وجود مغاير لوجود
الاخر لم يكن احدهما محمولا على الاخر ولا على الماهية المركبة منهما حملا حقيقيا بالمواطاة والجنس كالمادة وهو علة
والفصل كالصورة وهو علة الجنس والفصل الخارجيين اعني المادة والصورة كان الجنس كالمادة فان الشيء
اى المركب حاصل معها بالقوة والفصل كالصورة فان الشيء اى المركب حاصل معها بالفعل والفصل علة
والجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت في العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء مختلفة
هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحد منها فاذا انضم اليها الفصل
تعينت وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة
لصفات الجنس الذهنية وهي التعين وزوال الابهام والفصل اعني الانطباق على تمام الماهية فيكون
الفصل علة الجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعليته له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل
الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن بحيث ... الجنس الا
مع فصل ما وكذا توهم كونه علة لوجوده في الخارج والا لتغايرا في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وما لا جنس
له لا فصل له بناء على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فلو تركب الماهية من جزئين كان احدهما
اعم وهو الجنس والاخر اخص وهو الفصل فالا جنس له لا يكون مركبا فلا يكون له فصل وفيه بحث
بيانه قال الشيخ في الشفاء الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية او لا فان دل على الماهية

ذكر
والا لزم
ادراج المتساوية
في المتباينة اقول يمكن ادراجها
في المتداخلة بان يقال باعتبار العموم والخصوص
وجودا مع قسم من المتباينة باعتبار صدقها ... في اشتماله
اذ المتداخلة بالعموم الاعم من اعتبار صدقها وعدمه ...
التباين لكن لما كان ذلك اعتبارها
وجودا منشأ التداخل
اعتبار صدقها
منشأ
التباين
...
...
الى الخارج ...
... معاني
قوله وقد توجد مواد اقول ...
اي المتصور باعتبار التحصيل صورة ...
المصنف قد سكت هنا نظرا الى الاكتفاء ... لك

فاما ان يدل على الماهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز الماهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل في الشفا بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا فيه انه ليس من الفصول المقومة ما لا ينقسم وقال في الاشارات اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقع على الكثرة التي كلية بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتمييز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم رسم الفصل في الاشارات بل هو اعم مما في الشفا حيث قال ويرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وقال بعض المحققين كلام الشفا مبني على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين والا فلا تم انه لو لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه اما اولا فلجواز ان لا يكون ثمة ذاتي اعم كما اذا تركب من امرين متساويين فقط واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا للاعم وايضا فيكون كل من الامرين المتساويين فصلا فلا يصح في تعريف الفصل قوله من جنسه وكلام الاشارات مبني على جواز تركب الماهية من امرين متساويين فاذا كان الذاتي مساويا لاعم الذاتيات او لم يكن هناك ذاتي اعم كان مميزا لها عن مشاركاتها في الوجود لا في الجنس فكان فصلا بمقتضى تعريفه المذكور في الاشارات حيث عمم ولم يقيد بكونه من جنسه فاذا كان اخص منه كان مميزا عن مشاركاته في الجنس وقال المحقق في شرح الاشارات الفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للجسم النامي مثلا فانه لا يوجد في غيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا وذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود لانه لا يمتاز به عن الملائكة بل انما يمتاز عما يشاركه في الحيوانية فهذا هو المراد بقوله عما يشاركها في الوجود او في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن تبعه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو اذا لم يجوزان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي له هو ما يصلح للتمييز عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح للتمييز عما يختص بمشاركته في الجنس الذي يعمهما ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين له ولا يكون واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين ونقل بعضهما بين الوجود ولا الاصولهم التي بنوا عليها وفيما ذكرنا هنا البيان عن امثال هذه التمحلات الى هنا كلامه واقول اما توجيهه لكلام الاشارات فقد اعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التمييز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التمييز عن بعض المشاركات ومثل الناطق يميزه عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق ولهذا الاعتراض وجه ويدفع بسند ذكره واما قوله غير مطابق لاصولهم يعني ان الفصل محصل للطبيعة الجنسية وان الجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل مقوم وان الفصل القريب لا يمكن ان يكون متعددا وان ما لا جنس له لا فصل له الى غير ذلك فجوابه ان قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركب الماهية من امرين

وبنوا عليه تلك الفروع والشيخ تبعهم في الشفا والمتاخرون لما راوا ضعف ادلتهم على ما سنطلعك عليه عدلوا
عن هذا الاصل والفروع انها الاما سنح لهم طبيعته والجعل عن بعض على هذا الاصل واما قوله وبهذا يبطل الوجوه
مبني انقسام الادلة يظهر لك لبيبن في الوجود مثل تلك المهية فنقول كل ما هو مدخولة فان منها الشرائع لو تركب جهته
حقيقة من امرين متساويين فلا بد ان يتحقق بينهما حاجة وليس احدهما اولى بالاحتياج من الاخر
فاثبات متساويان فيحتاج كل منهما الى الاخر ويلزم الدور ورد بانا لا نسلم وجوب الاحتياج في الاجزاء
المحمولة لانها اجزاء ذهنية لا تغاير بينهما في الوجود الخارجي انما يجب ذلك في الاجزاء الخارجية المتمايزة بحسب
الوجود الخارجي ولو سلم فليحتج كل منهما الى الاخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايضا جاز ان يحتاج احدهما
في احد الطرفين دون الاخر ترجيح بلا مرجح ومنها ان كل مهية اما جوهر او عرض فان كان جوهرا كان الجوهر
جنسا لها وان كان عرضا كان احد المقولات التسع او الثلث على الخلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركيبها من
امرين متساويين وان فرض تلك المهية جنسا من الاجناس العالية فالجوهر مثلا لو تركب من امرين متساويين
كان كل منهما اما جوهرا او عرضا لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر متقوما بالعرض فيلزم الجوهر بالمواطاة
انا الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه لو كان جوهرا فاما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركيب الجوهر
من نفسه او جوهرا مخصوصا والجوهر المطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزءا لجزء نفسه وانه محال
وهكذا نقول في سائر الاجناس العالية كالكم مثلا فان كل جزء من جزئيه اما كم او لا كم ونسوق الكلام
الى اخره ورد بانا لا نسلم انحصار الممكنات في المقولات العشر والادرج اذ لم يقم عليه برهان بل ولا دليل
انما الذي يتعونه انحصار الاجناس العالية فيما عددوها والفرق ظاهر لجواز انحصار الاجناس العالية
في احديهما مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة في تلك الاجناس كيف وقد صرحوا بان النقطة و
الوحدة من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لا نسلم جنسيتها لما تحتها ولا دليل لهم على ذلك سلمناه لكن
قولهم جزء الجوهر اما ان يكون جوهرا او عرضا اما ان يريد بان الجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض
واما ان يريد بان الجزء اما ان يصدق عليه الجوهر او العرض فان كان المراد الاول فلا نسلم الحصر لجواز
ان يكون مفهومه مغايرا لمفهومي الجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا ينحصر في المفهومين وان كان
المراد الثاني فلا نسلم ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم ان يكون الشيء جزءا لجزء نفسه وانما يلزم لو كان
ذاتيا له وهو مم فان الصدق اعم من ان يكون بصدق الذاتي او العرضي فلا يلزم من وجود العلم وجود
الخاص ولا يرد الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا لما تحته ولو صح على ذلك كان ما يصاحبنا له لاعرضيا لانا
نقول ليس معنى كون الجوهر جنسا لما تحته في نفسه في الخارج فيكون ان يجب جنسا لجميع ما صدق عليه فان ذلك ممتنع
اي جنس كان ضرورة ان اجناس المهيات النوعية صادقة على فصولها مع انه العرض العام على الافراد وهذا قوله
ايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب المهية من الاجزاء المحمولة مطلقا سواء كانت متساوية او لا لانا نقول في
الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق لان كلا منهما اما مساو او لا مساو ونتم الدليل الى هذا

الى الاخر من غير عكس بل لا حاجة اذ لا يلزم من تساويه ح
في الصدق التساوي في الحقيقة فلا يلزم من الاحتياج

قوله لو تم هذا الدليل الى اخره
من ... الجوهر جنس لما تحته
... مركب من الخصوص
... الجوهر المطلق ... الكلي
... الانسان ...
... جوابه ... اجلال

99 وقد يقام الدليل على هذا المطلب من غير استعانة به متناع تركب الماهية من امرين متساويين فيقال الماهية
التي لا جنس لها لا فصل لها لانها اذا لم يكن لها جنس لم تشارك غيرها في ذاتي حتى لا يحتاج الى ان ينفصل عنه
بفصل بل هي منفصلة بذاتها عن الغير وان كانت مشاركة له في الوجود وهو مردود بان عدم احتياجها
في انفصالها عن غيرها الى الفصل لا يوجب ان يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها في تقوم حقيقتها
الى الجزء المساوي لا لينفصل عن غيرها بل ليتحقق بحقيقتها والجزء المساوي فصل لانحصار اجزاء الماهية
في الجنس والفصل وههنا الفصل يعتبر فيه امور ثلثة الاول التميز والثاني التعيين وازالة الابهام و
الثالث التحصيل اعني التطبيق على تمام الماهية قال الشيخ في الشفا ان الفصل له معنيان اول وثان فان المنطقيين
كانوا يجعلونه فيما يتميز به شيء عن شيء لا ذاتيا او مقارنا ذاتيا او عرضيا ثم نقلوه الى ما يتميز به
الشيء في ذاته وهو الذي يقترن بطبيعة الجنس فيفرزها ويعينها ويقومها نوعا فلو جوّزنا تركب
ماهية من امرين متساويين لم يكن شيء منهما فصلا لها اذ لا يتصور شيء من هذه الامور الثلثة في
واحد من الامرين اما التميز فلان تلك الماهية لا مشارك لها في ذاتي فلا يتصور فيها تميز عن المشاركات
في الذاتيات نعم لها مشاركات في امور عرضية كالوجود ونحوه لكنها بذاتها ممتازة عنها كما عرفتها
انهما من ذاتها بما يشاركه في عرضياته فليس كون احدهما مميزا لها عن المشاركات في العرضيات باولى
من عكسه واما التحصيل والتعيين فلانهما فرعان على مبهم متردد بين ماهيات لا ينطبق على تمام ماهية
منها وذلك مفقود فيما تركب من امور متساوية ولما فقدت هذه المعاني الثلثة باسرها في تلك الامور
المتساوية لم يكن شيء منها فصلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي
ونحن اذا ادعينا ان ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى اخر يوضح لما الفصل تارة اخرى والجواب
ان المعتبر في مفهوم الفصل هو التميز الذاتي دون التعيين والتحصيل فانهما خارجان عن مفهومه مقارنان
له لكونه منضما الى امر مبهم متعين محصل وكلام الشيخ في الشفا قد ذكرناه مبني على امتناع مثل تلك الماهية ثم
ذلك التمييز الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الامور المتساوية فانه يميز الماهية عما عداها سواء قلنا ان تلك
الماهية بنفسها ممتازة انها عما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها غير امتيازها
بتميز الجزء لها كما ان امتيازها باحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الاخر او قلنا انها لا تمتاز بنفسها اصلا بل
امتيازها باجزائها واذا كان كل واحد من الامور المتساوية مميزا ذاتيا للماهية كان فصلا لها بذلك المعنى
حقيقة كيف لا وقد يبطل انحصار الذاتي في الجنس والفصل بل انحصار الكليات في الخمس وفساده اظهر من
ان يخفى اوري الماهية اذا تركبت من جزئين محمولين فلا بد ان تكون مركبة من جنس وفصل اما اذا كان احد
الجزئين اعم من الاخر فظاهر واما اذا تساويا فلان تلك الماهية المركبة مشاركة لاحدهما في طبيعته الصادقة
على الماهية المركبة وعلى غيرها وهو تمام المشترك بينهما ضرورة انهما لا يشتركان في ذاتي اخر ولا خفاء في
انهما مختلفان بالحقيقة للتغاير بين حقيقة الكل والجزء فهو تمام المشترك بين امرين مختلفين بالحقيقة فهو
جنس والماهية المركبة مخالفة لذلك الجزء في طبيعة الجزء الاخر لانه ذاتي للماهية عرضي له فهو مميز

قوله
ولا ارتياب
في اطلاق ذلك الفصل
الاول في الدليل ...
الثاني لانها ... من جنس ...
جنس فصل ... انحصار اجزاء الماهية
في الجنس ... الفصل ... لا تمام المشترك
والفصل ... ان كلا منهما تمام
المشترك فلا يكون فصلا
... الشريف
طال ...

ذاتى لها بالقياس الى ذلك الجزء فيكون فصلا والجواب انا لا نسلم ان الجزء الاخر مميز الماهية بالقياس الى ذلك الجزء
كيف وهو صادق على ذلك الجزء ايضا وان كان مصدقا عرضيا فان اخذ مع وصف كونه ذاتيا حتى يختص
بالماهية ورد ان وصف الذاتية امر اعتبارى فلا يكون المأخوذ معه فصلا للماهية الموجودة وايضا مشاركة
الماهية المركبة احد اجزائها في طبيعته لا يجب ان يكون جنسا وانما يكون كذلك لو كان محمولا جنسا نوعان
والشئ لا يكون نوعا لنفسه وكل فصل تام اى قريب سماه تاما لقصور الفصل البعيد بالنسبة اليه فان
الفصل البعيد وان ميز الماهية التى هو بالنسبة اليها فصل بعيد عن بعض مشاركاتها لكن لا يميزها
عن تمام مشاركاتها ولا يحصلها نوعا بخلاف الفصل القريب فان الناطق مثلا يميز الانسان عن تمام
مشاركاته ويحصله نوعا والحساس لا يميز الانسان كذلك ولا يحصله انما تميزه عن جميع المشاركات ويحصله
للحيوان وهو فصل قريب بالنسبة اليه فهو واحد اذ لو تعدد فالواحد منهما ان يحصل به بانفراده الجنس
فصار به نوعا ولم يبق للاخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون هو فصلا له دون الاخر وان يحصل بهما
معا كانا فصلا واحدا لا متعددا وهذا الدليل مع ابتنائه على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين
يرد عليه انا نختار ان الجنس يحصل بهما معا لا بواحد منهما منفردا وقوله كانا فصلا واحدا لا متعددا قلنا ممنوع
اذ لم يؤخذ في مفهوم الفصل القريب ان يحصل الجنس به بانفراده لا يقال مميز الفصل القريب بتمام الجزء المميز
ولذا سماه فصلا تاما لانا نقول فح يكون بحثا قليل الجدوى اذ لا يتصور النزاع من احد في ان تمام
الجزء المميز لا يكون متعددا لظهوره وانه لو كان متعددا لم يكن ما فرض تماما تماما ومما يتصور النزاع
لو فسر الفصل القريب بالجزء المميز الذى عن جميع ما عداه على ما هو المشهور واثباته مشكل لانه الحساس
والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر الفصل فان حقيقة الفصل اذا جهلت
عبر عنهما باقرب اثارها كالمنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الارادية على الاخر
عبر بهما معا عن فصل الحيوان هذا وقد يعبر عن هذه الدعوى بعبارة اخرى وهى انه لا يمكن وجود فصلين
فى مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما فى مرتبة واحدة ان يكون كل واحد منهما مميز الماهية عن جميع مشاركاتها
او لا يكون تمييز احدهما قاصرا عن تمييز الاخر وهذه العبارة انسب بقوله ولا يمكن وجود جنسين
فى مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما فى مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للاخر فاما
ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلق ويلزم ان يكون الاعم عرضيا للنوع الذى يكون الاخص جنسا
للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتى المشترك فلم يكن جنسا او مساواة ويلزم ان يكون كل
منهما عرضيا لما الاخر ذاتى له والا لم يكن كلاهما او احدهما تمام الذاتى المشترك قالوا لو امكن وجود جنسين
فى مرتبة واحدة لم يتحصل كل منهما بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر فلا يكون
الاخر جنسا له والتقدير بخلاف ذلك بل كان كل منهما يتحصل بالفصل وبالجنس الاخر فعلة تحصل كل منهما
هو المجموع الحاصل من الجنس الاخر والفصل فيكون كل منهما علة ناقصة لتحصل الاخر فيكون تحصل كل منهما
موقوفا على الاخر فيلزم الدور واعترض بانهم ان ارادوا بالتحصل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس فلا نعم

امر

قوله اقول ان الاعتراض المذكور بان يحاله اقول ليس كذلك فان حاصل التقرير انه لو كفى الجنس الفصل وحده اى لارتفع ابهامه

100

انه لا يتحصل بالفصل وحده قوله والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر قلنا يجوز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف النوع على اجزائه الباقية وان ارادوا بالتحصل تحقق حقيقة النوع به كان اللازم مما ذكره ان يتوقف كل من الجنسين في تحصله على الفصل وذات الجنس الاخر لا على تحصله فلا دور انه حينئذ يتوقف تحقق الماهية المركبة من الجنسين والفصل على كل واحد من الجنسين ولا محذور فيه ولو صح ما ذكره لم يلتئم ماهية من ثلثة اجزاء اصلا اذ باحدهما مع الاخر لا يتحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس اى لا يتحصل الحقيقة ايضا بالثالث مع الثانى بدون الاول بل نقول الفصل لا يتحصل بدون الجنس والا لتحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الاخر في تحصله فان يحقق تقرير الدليل هكذا لا يتحصل كل من الجنسين بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر وذلك لان الجنس اذا تحصل صار هو من حيث انه متحصل بما حصله نوعا منه قطعا وليس لما هو خارج من المتحصل الذى هو ذلك الجنس والمحصل الذى هو الفصل جزء مدخل في ماهية ذلك النوع فيكون الجنس الاخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه وح يلزم ان يتحصل كل من المبهمين الجنسين بالفصل وبالجنس الاخر اذ جاعلنا لا يكون جنسا لهما اذ لا ثالث هنالك يشاركهما في تحصله ولما كان كل واحد منهما مبهما لم يكن ان يكون له مدخل في تحصل الاخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما على انه مقدم تحصل الاخر فيلزم الدور وبهذا التقرير يندفع هذا الاعتراض لكنه يتجه ان ذلك التقرير انما يتم اذا كان الجنسان متباينين واما اذا كان احدهما اشد ابهاما كان يكون اعم منه وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون ذات الاخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم دور فالاولى ان يقتصر على ان الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل محصل تحت كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا فلا يكون تلك الماهية نوعا واحدا او ماهية واحدة هف انتهى كلامه اقول ان الاعتراض المذكور باق بحاله لان حاصل هذا التقريرات كلا من الجنسين له مدخل في تحصل الجنس الاخر لكن لما كان مبهما فما لم يتحصل علم بزوال ابهامه لم يكن له اثر في تحصل الاخر وحاصل الاعتراض ان التحصل ان اريد به زوال الابهام فلا نسلم ان لكل من الجنسين مدخلا في تحصل الاخر بهذا المعنى وان اريد به تحقق حقيقة النوع به فلا نسلم انه ما لم يتحصل لم يكن له مدخل في تحصل الاخر فان تقوم النوع بجنس لا يتوقف على تحصل الجنس الاخر بمعنى تقوم ذلك النوع به ولا بمعنى زوال ابهامه مع انه يرد عليه اعتراض اخر وهو انه يجوز ان يكون مفهومان في كل منهما ابهام من وجه فيزول باجتماعهما ابهاما كليهما فيكون تحصل كل منهما باعتبار تحصل الاخر معه لا سابقا عليه ومثال ذلك بتقدير صحته وهو غير مبنى على ما قيل ان الحيوان والناطق في كل منهما ابهام يزول بالاخر فان الحيوان مشترك بين الانسان والفرس مثلا والناطق يميزه عن الفرس والناطق مشترك بينه وبين الملك والحيوان يميزه عن الملك واما تقريره الاولى فيرد عليه منع ظاهر وهو انا لا نم انه يتحصل به كل منهما نوعا على حدة وانما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما مقوما لنوع واحد على ما هو المفروض وايضا يمنع قوله لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل لجواز ان يكونا مثل الحيوان والناطق على ما قيل وقلنا انفا فانهما يكونان على هذا التقدير جنسين للانسان لا فصل له سواهما واذا ثبت امتناع جنسين في مرتبة

واحدة ثبت ان اجزاء المهية لا يكون كلها اجناسا الا ان المهية المركبة لا بد لها من جزئين لا يكون احدهما جن
للآخر فاذا كان كلاهما جنسين لزم وجود الجنسين في مرتبة واحدة وقد سبق ايضا مقدمتان احديهما
ان اجزاء المهية لا يكون كلها فصولا حيث بينا ان ما لا جنس له لا فصل له وثانيهما ان الاجزاء المحمولة اما
اجناس او فصول على سبيل منع الخلو فثبت ان كل مركب من الاجزاء المحمولة لا بد ان يكون بعض اجزائه اجناسا
وبعضها فصولا فلا تركيب عقلي الا منهما معا وليعلم ان ما اسلفناه في بيان ان الجزء المحمول اما جنس او
فصل انما هو على تقدير ان يعتبر الفصل بالكلي المقول في جواب اي شيء هو في ذاته على ما نقلناه من الاشارات
واما اذا لم يعتبر قيد من جوهره على ما نقلناه من الشفا فلا بد في بيانه من طريق اخر وههنا طريق مشهور
ذهبوا اليه مبني على امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك
بين المهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس والا فهو الفصل سواء كان مختصا بالمهية اولا اما اذا اختص بها فظ
لانه يصلح للتميز عما يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكها مع الغير في ذاتي تام او يمتنع تركب المهية من امرين
متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلا بد من اشتراك الجزء الاخر ويكون هو الجنس واما اذا لم يختص
فلانه ح لا يكون تمام المشترك بين المهية ونوع اخر مباين لها اذ التقدير بخلافه فيكون بعضا من تمام المشترك
فان اختص بتمام المشترك يكون فصلا للمهية عما يشاركها في جنس لما مر من ضرورة اشتراكه مع الغير في جزء
اخر هو جنس له وللمهية ايضا فيميز المهية ايضا عن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس فيكون فصلا لها ايضا و
ان لم يختص به فلا بد ان يختص بتمام مشترك ما والا يلزم ان يكون بازاء كل تمام مشترك نوع اخر مباين و
للمهية ايضا يكون الجزء المفروض موجودا فيه ويكون ذاتي اخر المهية تمام مشترك بين ذلك النوع والمهية ثم
بازائه نوع اخر وتمام مشترك اخر وهكذا الى ح يلزم ان يكون للمهية تمام مشترك غير متناهية ويلزم تركب المهية
من امور غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها بالكنه والكلام في المهيات المعقولة بالكنه او التي
يمكن تعقلها كذلك واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث بعينه هو تمام المشترك الاول
بان يكون بازاء المهية نوعان متباينان ومباينان للمهية يشاركها كل منهما في تمام مشترك بين المهية وذلك
النوع لا يوجد في النوع الاخر ويكون الجزء الذي هو بعض تمام المشترك موجودا في كل من النوعين واعم
من كل واحد من تمامي المشترك فالجواب ان هذا الاعتراض مما لا مدفع له الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون لمهية واحدة
جنسان في مرتبة واحدة واقول يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بنائه على تلك القاعدة بان يقال هذا الجزء الذي
هو بعض تمام المشترك يكون مشتركا بين المهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام المشترك بين
تلك الانواع الثلثة او بعضه لا سبيل الى الاول لانه خلاف المقدر ولا الى الثاني اذ يلزم ان يكون هناك
تمام مشترك ثالث بين المهية وبين النوعين المذكورين يكون الجزء المذكور بعضا منه وننقل الكلام اليه ثم يلزم
ان يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية يكون كل منها اعم مما تقدم من الاجزاء لا يتوقف هذا الدليل على تلك
القاعدة يلزم التسلسل ولا حاجة الى تخصيص الكلام بالمهيات التي يمكن تعقلها بالكنه بان يقال لما ثبت امتناع
وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم ترتب امور غير متناهية

موجو

موجودة معا ان الكلام في الماهيات الحقيقية واجزائها لانا نقول هذا انما يتم ان لو كانت الاجزاء متميزة
بحسب الوجود الخارجي وليس كذلك لما عرفت وطريق اخر اخصر منه وهو ان يقال الجزء المحمول ان كان تمام
الذاتي المشترك بين الماهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس والا فلا يكون اعم الذاتيات والا كان تمام الذاتي
المشترك وهو خلاف المقدر بل يكون اخص منه ولو من وجه بناء على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين
فيميز الماهية عن مشاركها في ذلك الاعم فيكون فصلا لكونه مميزا للماهية من مشاركها في جنس ويرد
عليهما انه لا يلزم من كون جزء الماهية اعم منها ان يكون جنسا لها لجواز ان يكون عمومه بعروضه لنوع اخر
مباين لها فلم يكن مقولا عليها في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة فلم يكن جنسا لها ويجب تساويهما المذكورتان
وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كنسبتهما سوى ان كلا من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون
منطقيا وقد يكون عقليا فان مفهوم الجنس جنس منطقي ومعروضه كالحيوان مثلا جنس طبيعي والمركب منهما
جنس عقلي ومفهوم الفصل فصل منطقي ومعروضه كالناطق مثلا فصل طبيعي والمركب منهما فصل عقلي كما
ان جنسهما اي جنس الجنس والفصل اعني مفهوم الكلي كلي منطقي ومعروضه كلي طبيعي والمركب منهما كلي
عقلي على ما مر وتحقيق معناه ان مفهوم الكلي جنس لمفهومي الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات الكليات
الخمس فيعرض لها الكلية بالقياس اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلي مع ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو
مفهوم الكلي العارض له بالمعنى المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات ويسمى كليا منطقيا ومركب من
المعروض والعارض ويسمى كليا عقليا فمفهوم الكلي من حيث هو في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة الجنس
كالحيوان مثلا ويتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومي الجنس والفصل وسائر مفهومات الكليات
لكن على هذا التفسير لا يحصل المطابقة بين المثال والممثل ومنها عوال وسوافل ومتوسطات فقد يكون
لماهية واحدة اجناس متعددة فاعمها يسمى جنسا عاليا واخصها يسمى جنسا سافلا وما هو اعم من بعض
واخص من بعض يسمى جنسا متوسطا وفصل كل جنس يكون في مرتبته يعني فصل الجنس العالي يسمى فصلا
عاليا وفصل الجنس السافل يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس المتوسط يسمى فصلا متوسطا واما الفصل
على راي الشيخ فلا يكون للماهية الواحدة الا واحدا وسيجيء بيان ذلك العين في بحث الاقسام الى المتحد و
المفرد لا يكون الا للجنس دون الفصل ولذا قال الشيخ ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته
منهما هو غير مفرد وبما ذكرنا من معنى العالي والسافل يندفع ما قيل من ان المعتبر في العالي والسافل هو
ان يكون الاعلى جزءا من ماهية الاسفل ولو اكتفي بالعموم لما تحقق اجناس عالية لان للمفهومات العامة
كالوجود مثلا اعم منها وليس الاعلى من الفصول المذكورة جزءا للاسفل منها كما لا يخفى والاقرب الى الصواب ان
يقال يجب تركب فصل النوع الاخير من جنس وفصل وتركب هذا الفصل من جنس وفصل اخر وهكذا الى ان ينتهي
الى فصل لا فصل له فيكون هذا الفصل الذي انتهى اليه سلسلة الفصول هو العالي وفصل النوع الاخير
هو السافل وما بينهما هو المتوسط واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزء الفصل النوع انه فرد
بما قلنا من جوابه من ان جنس الفصل لا معنى له وتحقيقه في موضعه وسنشير اليه في المثال وقد يجاب

قوله
ويرد عليهما انه
لا يلزم من كون جزء الماهية
اقول اذا كان العموم بعروضه لنوع اخر
كان خارجا عن قوام تلك الماهية كان مساويا
مباينا للجزء الاخر من حيث الصدق فلا يلزم
باعم الذاتيات لاعم من حيث الصدق
الثاني ان العموم بطريق
العروض لا يكفي
لا متميز
والثاني الايكي
ان معروض العارض
نفسه لغيره لا يكون جزءا منه
فضلا عن عرضه فاذكره
وخفظ المعنى المراد المتبادر وبين
ههنا فيندفع الايراد فتامل طالبا
قوله ولا يحصل المطابقة بين المثال والممثل
اقول لان الممثل هو ان كلا من الجنس والفصل
عقليا وطبيعيا ومنطقيا وهذا المثال الكلي العقلي
الطبيعي والمنطقي فلا طلاق
رحمه الله

مع التقابل بمعنى ان كلا من الجنس والفصل لا بد وان يتبين بالقياس الى شئ فان الجنس انما هو جنس بالقياس الى
نوع وكذا الفصل ومع ذلك ما متقابلان لان الجنس انما يكون مقولا في جواب ما هو والفصل لا يكون
مقولا في جواب ما هو لكن مع تقابلهما قد يجتمعان في شئ واحد لكن لا بالاضافة الى شئ واحد فان الجنس
الشئ لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى شيئين وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان
جنس بالنسبة الى السميع والبصير ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة الى
الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع واذا كان مقوما للفصل فلا يكون الفصل فصلا له بل نوعا له
كان الجنس شيئا من اجزائه داخلا في الفصل لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الجزء الاخر باتمام اعتبار الجزء واحد
والمهية تميز في انه بخلطها بان نقول جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين المهية ونوع
حقيقيا لاشتراكه وجنسيته فان كان تمام المشترك بين المهية وبين ذلك النوع كان جنسا للمهية وان كان
من تمام المشترك بينهما كان فصلا لجنسهما كما تقرر والشئ من الجنس واجزائه داخل في الفصل على ما سبق
واذا انسب معنى الجنس والفصل الى ما يصلح ان يسمى النوع كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل لا يتم النوع
اعترض بان هذا الكلام عام يتناول الاجناس كلها في الاجناس وجميعه اذ لا بد من كونها مشتركة بينها
اضيفت هي اليه الجنسية ويجيء ما مر من الحكم بكون الفصل مساويا انما هو فصل قريب للفصل القريب
فان الفصل القريب بالقياس الى ما هو فصل قريب له لا بد ان يكون مساويا له لانه الذي يميزه عن جميع ما
عداه فلا يكون اعم منه مطلقا ولا من وجه والا لم يميزه عن جميع ما عداه ولا اخص منه مطلقا ولا من وجه والا لم يكن ذاتيا
واما الفصول البعيدة فانها تكون اعم مطلقا مما هي فصول بعيدة له ولا تكون اخص في الفصلية انها تميزه عن بعض
ما عداه دون بعض لا يناقض ذلك قوله ويمكن الجواب بان المعتبر في الفصل التميز عن جميع المشاركات في الجنس
البعيد المهية هو بالحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها لكونه مميزا له عن جميع المشاركات فانه في
الفصل المهية باعتبار انه فصل لجنسها وبهذا الجواب يندفع الاعتراض المذكور على ما نقلنا من بحر
الاشارات فيما سبق والتشخص من الامور الاعتبارية المهية النوعية من حيث هي هي نفس تصورها
غير مانع من الشركة بل يمكن العقل فرض اشتراكها بجملتها على كثيرين والتشخص منها نفس تصوره مانع من
الشركة فاذن لا بد في التشخص من امر زائد على المهية وهو التشخص وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج
لانه لو كان موجودا في الخارج لكان له تشخص وينتقل الكلام اليه فيتسلسل والجواب بالالتزام انه لو كان
موجودا لكان له تشخص وانما يلزم ذلك لو كان له مهية كلية يشاركه فيها شئ اخر وهو ممنوع بل هو متميز عما
عداه لا بامر زائد على ذاته ومشاركته لسائر التشخصات انما هو في مفهوم التشخص وهو عرضي لا ذاتي لها
وما قيل من ان كل موجود له مهية كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج ثم فان الواجب
موجود خارجي وليس له مهية نوعية بعضها التشخص بل تشخصه عين ذاته كما هو المشهور عندهم
شئ وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصته هذا التشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على تعدد
وتميزها فان كان تميزها بهذا التشخص دار وان كان بتشخص اخر تسلسل والجواب ان عروضه لا يتوقف على تميز سابق

الجنس
وما اشتبه من
الجنس واجزائه
في الفصل ما بين الواحد
كما يجوز ان ... ان التركيب العقلي
في الحقيقة لا يكون فيها مادة وصورة وان ... العقل
المادة الماخوذة لا بشرط شئ والفصل الصورة ...
... من المطالب المذكورة في هذا الباب ...
في مرتبة وفصلين في مرتبة
... الفصل القريب ...
... في مرتبة واحدة ...
... تركيب ... من اجزاء ... لا ...
... الصورية ...
... المنطق ... من ... اجزاء
الموجودة للشئ بالفعل
...
...
لان ... الشئ واحدة وان الكثير ... الخصوص
والعموم وان الخصوص والعموم ... ترتيب الطبيعي ...
...

ليلزم الخ معا صار ان ذلك دور معية فان الماهية اذا وجدت وجدت متميزة بما عرض لها من التشخص وذلك
كحصص الانواع من الجنس تتباين بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصته على تميزها سابق لان وجود
المعروض متقدم على وجود العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول
وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا خارجي لانا نقول تقدم المعروض على العارض انما
هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه لا بالزمان وهو ظاهر ولا بالذات لجواز ان يكون الشيء
محتاجا اليه ولا يكون مقارنا له كذلك واحتج المخالف اي القائل بكون التشخص موجودا في الخارج بوجوه الاول
انه جزء التشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود بالضرورة والجواب انه ان اريد بالتشخص
مفهوم التشخص فظاهر ان التشخص عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود فانه يمنع
كون التشخص موجودا كيف يسلم انه مع معروضه موجودان بل الموجود عنده هو المعروض وحده ودفعه
صاحب المواقف بان المراد بالتشخص الذي تعينا وجوده هو مثل زيد ولا ريب لعاقل في وجوده وليس
مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو
الانسان مع شيء آخر نسميه التشخص فذلك الشيء الآخر جزء زيد فيكون موجودا ثم قال ان نسبة الماهية الى
التشخص كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس امر مبهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا يتعين شيء منها
الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية
يحتمل هويات متعددة لا يتعين شيء منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا
ومتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود آخر هو التشخص حتى
يتركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد هو الهوية الشخصية
الا ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل وفيه نظر لما سبق من
ان الجزء العقلي الموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو ما يختص به من الكم
والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهي لا يتعين
التشخص بل هي امارة التشخص الثاني ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا تتكثر بنفسها لما سبق من ان الماهية
من حيث هي لا تقتضي الوحدة ولا الكثرة وانما تتكثر بما ينضاف اليها من التشخص وهو موجود والا لم يكن التكثر
بحسب الخارج بل بحسب اعتبار العقل الثالث ان التشخص لو كان عدميا لما كان متعينا في نفسه اذ لا معنى للعدم
فلم يكن متعينا لغيره ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا للتعين فضلا عما يحسب الخارج والجواب عنهما
انه ما ينضاف الى الطبيعة ويعينها او يكثرها هي العوارض المشخصة ولا نزاع في وجودها على ما سبق لا
التشخص ولو سلم فان الموجودات الخارجية يجوز اتصافها بالامور العدمية وتكثرها بتلك الصفات وامتيازها
بها عما ليست متصفة بها كالاعمى الذي يتميز بالعمى عمن ليس باعمى الرابع ان التشخص لو كان عدميا و
ليس عدما مطلقا لكان عدما للاتشخص او للتشخص اذ لا مخرج عن النقيضين وعدم التشخص اما عدم
او ثبوتي وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثالث

خروج به تقويله ما سبق من ان ... اقول ... العلام عليه السلام تعالى
خروج ... ولو سلم ... الشيء ... لا ... من التشخص ... [illegible]

فلان حكم الامثال واحد والجواب انا لا نسلم ان العدمي يلزم ان يكون عدما للامر بل يكون معدوما

في الخارج على ما اخترناه من تمام اعتباره ولو سلم فلا نسلم اتصاف عدمي وجودي كالامتناع الا

امتناع ولو سلم فان اريد بالتشخص ذلك اللاتشخص مفهوما فلا يجوز ان يكون التشخص عين مفهوم

اخر وان اريد ما صدق عليه فلا نسلم ان كل ما صدق عليه اللاتشخص فهو عدمي لم يكون تشخصا

كيف واللاتشخص صادق على جميع الحقائق ولو سلم فلا نسلم تمايز التشخصات ولا يجوز ان تكون مخالفة

مشاركة في عارض هو مفهوم التشخص الخاص ان التشخص لو كان عدميا لكان عدما لما يباينه ضرورة

كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق فلما يباينه كالكلية والعموم

والماهية لا ينفك عن عدم الاطلاق كان التشخص منه كالماهية في الماهية كعدم الاطلاق لان النقيض

انعدام لامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق في جميع افراد الماهية فكذا التشخص فلا

يكون مميزا فلا يكون تشخصا وان لم يكن التشخص عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الكون

بعد التشخص فيلزم كون الشيء مطلقا ولا معينا وهو رفع النقيضين والجواب ما سبق من انا لا نسلم

ان العدمي يلزم ان يكون عدما الامر ولو سلم فنقول ان اريد بالتشخص الذي يجعل عدم الاطلاق

مطلق التشخص فلا نسلم امتناع اشتراكه بين افراد الماهية كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن لها افراد

الماهية بالتشخصات الخاصة لمعروضها مطلق التشخص وان اريد به التشخص الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق

ولا لما ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل الامر يوجد عدمه الاطلاق بل هو عدمه الذي هو ذلك التشخص

وهو لا يستلزم ان يكون الشيء مطلقا ولا معينا بذلك التشخص لا يخالف الذي يستحيل ان يكون

متشخصا بالتشخص وهلما كان هناك مظنة سوال وهو انه لو كان للماهية تشخص لكان التشخص

تشخص لان الشيء ما لم يتشخص لم يتشخص به غيره وننقل الكلام الى ذلك التشخص حتى يتسلسل لو كان

تشخص لكان له وجود اما في الذهن وفي الخارج وكل موجود سواء كان في الذهن او في الخارج لا بد له

من تشخص فلا بد للتشخص من تشخص وهكذا حتى يتسلسل لو كان التشخص من الامور الاعتبارية لكان له

وجود في العقل فكان له تشخص لما مر من ان الوجود ذهنيا كان وخارجيا يستلزم التشخص فنقل الكلام

الى هذا التشخص حتى يتسلسل اجاب بقوله فلا نظر فيه من حيث هو امر عقلي وجد منشأ كالعموم من التشخصات

فيهما فلا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ونحن قد استوفينا الكلام في مثال ذلك على وجه لا مزيد عليه

فلا نعيده وقد يجاب بما سبق من التشخص متشخص بذاته لا بتشخص زائد عليه ذاته حتى يلزم التسلسل

والاشتراك مع سائر التشخصات في مفهوم التشخص اشتراك في امر عرضي وانما الممتنع ان يكون

نفس الماهية فلا اشكال وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة حالة منها قال الحكماء الماهية قد

تكون متشخصة بنفسها بمعنى في نفسها عن وقوع الاشتراك فيها كالواجب تعالى فلا يتصور هناك التعدد

اصلا وبعد الا يكون متشخصه بنفسها بل بتشخص مادتها وتقضيها وح قد يستند تشخصها الى الماهية نفسها
او بلوازمها فتنحصر في شخص واحد والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم تشخص الفرد
الاخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون منفصلا عن التشخص لان نسبته الى كل الافراد والتشخصات
على السواء فتحالا فيه لان الحال في التشخص لافتقاره اليه يكون متأخرا عنه ولكونه علة للتشخص المتقدم
عليه يكون متقدما عليه هذا خلف وما فرض من انه منتسبا الى التشخص نسبة المنفصل الى النوع يكون متقدما عليه
وهو مع تشخصه ان يكون محلا له وهو المادة وقد تقرر تشخيصها في بحث ان كل حادث مسبوق بمادة
والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها فلا يرد ما قيل من ان تغير المنفصل
لا ينحصر فيما يكون حالا في التشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله قيل لو كان تكثر اشخاص الماهية
بسبب تكثر موادها لكان تكثر المواد المتكثرة المتماثلة بسبب مواد اخرى ويلزم التسلسل اذ لو كان نوع كل مادة
منحصرا في شخصها لم يتعدد افرادها فكيف يتعدد افراد ما يحل فيها واجيب بان تكثر المادة بحلول
اعراض فيها الاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق
هذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم وقال صاحب المواقف
هذا الجواب لا يجدي نفعا لانه يتم في الجزء وتشخص المادة باطل فيها لان مرجع ما ذكروه هو ان علة
تشخص المادة امور حالة فيها سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص اخر محل الامور الاخرى متقدمة
على التشخص الاخر وهكذا الى ما لا نهاية له فاما تحقيق انا ان نقول فلم لا يجوز تشخص الجهات بصفاتها العارضة
لها على سبيل التعاقب الى ما لا نهاية له فلا حاجة في تعدد افراد الماهية النوعية الى المادة اقول الكلام
الكل في هذا المقام مبني على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون في
المادة على ما سبق في بحث ان كل حادث مسبوق بمادة فلو تم هذا لتم ذلك بلا شبهة ولا يرد عليه ان الاعراض
الواردة هناك مثل ان يقال لا نسلم ان الامر المنفصل نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء لان
فاعل صحيح الممكنات ليست محالة فاعلها ولا الاتها مع ان لكل فاعل نسبة خاصة الى منفعل ولو سلم فلا
ثم ان المحل هو المادة لم لا يجوز ان يكون جوهرا غير جسماني ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث يتناول المجرد
ايضا لانهم فرعوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع منحصرة في اشخاصها قالوا لان علة تشخصها
ليست المادة لانها مجردة فهي اما الماهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار وقالوا النفوس الانسانية
انما تعددت وان لم تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فتتعدد
بحسب تعدد المادة التي تعلق بها ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله فان التقييد بين المفهومات
الكلية في اي مرتبة كان لا يقتضي ان لا يمكن العقل فرض الاشتراك بين كثيرين ثم يجب ان ينتهي التقييد
الى امر لا يمتنع في الخارج الا على شخص واحد وينحصر في شخص خارجي لكن يكون له افراد ذهنية ويعرض
بلا فرض جاز في الماهيتين ان يتخصص كل منهما بتقييد احدهما بالاخرى يختص بنوع واحد كما في الخاصة المركبة
فلم لا يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض الصور والمراتب موديا الى الامتناع فرض الاشتراك فان قيل فعلى ما

فعلم

ذكرتم لهم ان يكون ما ينضم الى الكلي ويفيده الجزئية جزئيا وله لاحقه مفهوم كلي فيفتقر الى ما ينضم اليه و
يجعله جزئيا وهكذا فيلزم عند تعقل شخص ان يتعقل مفهومات غير متناهية معا قلنا لا نسلم ان كل جزئي
له مفهوم كلي يفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا بل قد يكون متشخصا في نفسه عن فرض الاشتراك التشخص من لا
الذي به التشخص كوجوده مثلا فيحصل العقل الوهمية كلية وتشخص ينضم اليها ويفيدها الجزئية واما التشخص
فليس بحيث يحصل في العقل الوهمية كلية ويحصل فيه فان التشخص بينه وبين ما عداه مباينة والاشتراك العقلي بما سواه
الا في مفهومات عرضية والاشتراك العرضي في العرضيات مع الامتياز بالذاتيات لا يحوج الى التشخص اخر
هذا ولم يظهر لي بعد فائدة تقييد الكلي بالعقلي والتميز بالتشخص لان التشخص الشيء انما هو
في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك ولانه لا يجوز ان يتشخص كل من الشيئين بالاخر
الاخر لما عرفت من ان تقييد الكلي بالعقلي لا يفيد التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالاخر كما وقع
ويقد يوجد في بعض النسخ قوله والتشخص ان لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اضافيا متميز و
التشخص المندرج تحت غيره ويتبين بحمان بين التميز والتشخص عموما من وجه فان التشخص ببرد
التميز في التشخص ان لم يعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات والتميز بدون التشخص في الكلي
الذي يكون جزئيا اضافيا فقوله والكلي قد يكون اضافيا معناه ان الكلي قد يكون جزئيا اضافيا
ما يوجد في بعض النسخ ويحتمل ان التشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان
لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركاته في المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت
تشخص لا تميز فيه فالصواب ان يقول التميز اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتشخص يباين
فان مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر من حيث هو غير مقيد بوجود شيء من العوارض ولا بعدمها اعني الماهية من
حيث هو كلي طبيعي صدق عليه انه واحد ولم يصدق عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة بل كل متشخص
يصدق عليه انه واحد ولا عكس كليا وهي اي الوحدة تغاير الوجود ايضا فانه اي يصدق الوجود
على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة اذا لوحظ اتصافه بها يصدق
عليه انه موجود ولا يصدق عليه بناء على الملاحظة انه واحد نعم اذا لوحظ واعتبر من حيث جملته صدق
عليه انه واحد وايضا لو كان الوحدة نفس الوجود لكان الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي
ولزم ان يكون التفريق الواقع في الجسم البسيط الواحد اعداما لذلك الجسم المتشخص بالكلية و
ايجاد الجسمين اخرين من كتم العدم لانه بالتفريق يبطل الوحدة الشخصية فيبطل الوجود الشخصي
وانه اعني كون التفريق اعداما بالكلية بكر والجوز مكابر لمقتضى عقله لا يخاطب ولا يناظر معه و
قد ينبه على ذلك بان التفريق لو كان اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين اخرين من كتم العدم
لكان نسبة المياه التي حصلت من الجرة في الكيزان الى الماء الذي كان في الجرة كنسبة سائر الاشياء
من مياه لم يكن في الجرة وليس كذلك بالضرورة فان البله والصبيان ممن لم يمارس الكتب
البرهان فاقيل لهم ما اصنعتم بالماء الذي كان في الجرة يقولون حفظناه جعلناه في الكيزان عطا

ما اذا اصبوا اسماء الجهرة واخذوا ان الكبرات من مادة البركة فانهم لا يقولون على هذا التقدير ان ما الخرة
محفوظ في الكبرات عند الحكماء انما هو الا ان الصورة الجسمية تنعدم بالتفريق فبتوا الهيولى التي لا يكون
التفريق اعدام الجسم بالطبيعة وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة اسبق من التشخص في الجسم البسيط
الواحد اذا جزي فان صنعه دون هويته الشخصية والا لكان التفريق اعداما وهيهنا فراى بان قول الوحدة
الوجود فان كل ما هو واحد باعتبار يكون موجودا باعتبار وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا
باعتبار ولا يمكن تعريفهما اي تعريف الوحدة الا باعتبار اللفظ لكونهما بديهي التصور وهي اي الوحدة
والكثرة عند العقل والخيال متناوبان في كون كل منهما اعرف بالاقسام فان الوحدة اعرف عند العقل
من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة قيل ان الوحدة والكثرة من حيث هي حاصلة في نفوس
فالوحدة انهما ماخوذة كذلك لا يدركها العقل بل قوة جسمانية يتبعها الا او وهما تخصيص احديهما
بالشهرة عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال لا وجه له واجيب بان المدرك للكليات والجزئيات
في الاذهان هو العقل اي النفس الناطقة كما هو المشهور لكنها مدركة للكليات والجزئيات بذاتها اي
بتصور الكليات في ذاتها وتدرك الجزئيات بالاتها اي بتصورها في الاتها فالمدرك بالجميع هو العقل
انما ثم ان الصور الكلية المرتسمة في ذات النفس منتزعة عن صور جزئياتها المرتسمة في الالات فان النفس
تلاحظ اولا بالالة الجزئيات متكثرة برسم صورها في تلك الالات ثم تنتزع منها بحذف المشخصات صورة واحدة
كلية ترتسم في ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات النفس معروض الوحدة وجزئياته المنتزع هو منها
المرتسمة في الخيال واخذ معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها
نظرا الى ذاتها واحدهما من المرتسم في الاتها وان المرتسم في الاتها اقرب منها واعرف عندها نظرا
الى الاتها ماخوذة مع تلك الالات فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند العقل في نفسه من معروض
الكثرة وان معروض الكثرة اعرف عند العقل باعتبار الالة من معروض الوحدة فكذا حال العارضين
اعني الوحدة والكثرة الكليتين لانهما عارضان بمعروضيهما هنا لك اي في العقل والالة
اذا اخذ وحده كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم فيه اقرب من ادراكه لما هو عارض للمرتسم في
الة واذا اعتبر مع الالة كان الامر بالعكس وان كان هذا لان الادراك للعقل بنفسه اقول
وفيه نظر لانه قد يرتسم في النفس صورة كلية كثيرة تنتزع كل منها من جزئيات كثيرة كما ان الجزئيات
المرتسمة في الالة معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة في النفس معروضة للكثرة ايضا وكما
ان كل واحد من تلك الكليات المرتسمة في النفس معروض الوحدة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات
المرتسمة في الخيال معروض للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس والكثرة
لما ارتسم في الخيال وليست الوحدة امرا عينيا الماسبق من لزوم التسلسل بل هي من ثواني المعقولات وكذا
الكثرة بمعنى انهما ليسا من الامور الاعتبارية بل من المعقولات الثانية لانهما متقومة من الوحدات اذ ليس
معنيهما الا الوحدات المجتمعة قوله كونهما من المعقولات الثانية نظر لانها عبارة عن عوارض الوجود

النفس

للتمعنى على ماسبق وهما بعرضان للموجودات فى الخارج ومتقابلهما لاضافة العلية والمعلولية فان الوحدة
علة ومقومة للكثرة والكثرة معلولة ومتقومة بها والمكيالية والمكيلية فان الوحدة مكيال الكثرة لان الكثرة
تفنيها اذا حذفت منها مرة بعد اخرى وهو معنى الكيل والكثرة مكيلة بها والعلية والمعلولية متضايفتان
بالذات وكذا المكيالية والمكيلية فعروضهما اعنى الوحدة والكثرة متضايفتان بالعرض لا التقابل الجوهرى
عليهما كما قالوا اليس بين الوحدة والكثرة تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا
بالتشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمع
اشياء متعددة بحيث يحصل منها شئ واحد فح نقول ان كانت تلك الاشياء الكثيرة المتعددة باقية بحالها
وقد يتركب منها شئ واحد فالكثرة باقية فى موضوعها الذى هو تلك الاشياء التى صارت اجزاء المركب
والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد فى الموضوع وان زالت تلك الاشياء التى كانت
معروضة للكثرة وحصل شئ اخر هو معروض الوحدة فلا اتحاد فى الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو
ذلك المعدوم الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وفرع على ذلك سطريان الكثرة على موضوع الوحدة قوله
الجواب بالنقض باشلو تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل بين الوحدة واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة
وفساده ظ والحل ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالتشخص بل قد يصح ولايته قد يكون
واحدا بالتشخص كالعدالة والجور لزيد او بالنوع كالزوجية والمرئية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية
للعدد او بامر اعم كالجزئية والشرطية للشئ كيف ويلزم ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية
والجسمية وغير ذلك متقابلة وايضا التشخص بمقابلة سلوبها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا
لهما فان قيل معنى قولهم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالتشخص انه يجب ان يكونا بحيث اذا
لاحظهما العقل وقاسهما الى موضوع واحد شخصى نحكم بملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على
البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن يمتنع ثبوت احدهما بسبب تعين الاخر فيه من خارج
الحاصل انه يجب ان يكون الفرض ممكنا العقل وان كان المفروض محالا فى نفسه فما نفرض ثبوت الكثرة للواحد
الشخصى الا كالمفروض وليس هذا الا مثل فرض كون الجزئى كليا وهم صرحوا بانه فرض محال بالوصفية قول
هذا دليل اخر لان يعلم لا تعلق له بما ذكر من الدليل ومع ذلك نقول كل موجود له وحدة ما ولو باعتبار
تشخص لانها تساوق الوجود فكل موجود واحد بالتشخص يمكن للعقل ان يفرض كثرة الكل من الجهة التى
بها واحد حتى يكون الفرض او المفروض محالا ويمكن ايضا ان يفرض زوال الكثرة عنه وليس هنا الا الفرض
محالا والا المفروض ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالتشخص فح نقول ان
كانت الاشياء المتعددة باقية باعيانها فالكثرة باقية ان اردت بان تلك الاشياء باقية متعددة على
ما ينبغى عند الغفلة باعيانها فمحال غير باقية متعددها ولا نزاع فيه فالتوهم زوال الكثرة عن شئ الا
بقتضى زوال وجوده والا لكان جمع المياه التى فى كيزان متعددة فى كوز واحد اعداما لها بالكلية
ايجاد الماء اخر من كتم العدم والضرورة تقضى ببطلانه وان اردت انها باقية بتشخصها فمنع الملازمة

اذ العرض لحوق الكثرة الشخصية لمعروض الوحدة الشخصية
حتى يكون موضوع الوحدة السابقة هو بعينه موضوع
الكثرة اللاحقة واللازم منه ان يكون فيه
مجموع تلك الاشياء من الكثرة
ما لكثرة واحدة
وكذا فى
صورة اللا
واذا فرض
من الكثرة الشخصية
لمعروض الوحدة الشخصية
ليكون ذلك المجموع
تلك المياه
متباغضة الوحدة الشخصية
اى عدم انقسام الشئ
الى افراد ومتى يمكن ان يعرض
لها الوحدة اعنى الشخص الا لكن
ان يعرض معروضا للكثرة المقابلة
فان كليا وان انقسم الى
وحدة الشخصية محفوظة فى مادتها
والانفصال انما يبدل مادة فى نفسها
الاجزاء لا انه انقسام الى الجزئيات فى الكثرة
المقابلة للوحدة هو الانقسام الى الجزئيات
لا الانقسام الى الافراد فى معروض الوحدة الشخصية
هو بعينه ومعروض الكثرة المقابلة لها
فانه الكثير بالشخص وظهر ان معروض الوحدة الشخصية
يمكن فرض معروض الكثرة الشخصية
قوله فح نقول فى ذلك ان الاشياء المتعددة باقية
باعيانهم اول كلام هذا القائل مبنى على مذهب المشائين فانهم
يقولون ان المياه التى فى الكيزان متعددة
الاشياء كان قبل التفريق قوله والا لكان جميع المياه
فى الكيزان متعددة فى كوز واحد اعداما لها
بالكلية وايجاد الماء اخر من كتم العدم
والضرورة تقضى

ونقول تلك الأشياء باقية بتشخصها وزالت عنها الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل ان
الوحدة والكثرة ليستا من المشخصات فلا يرد ولا يعدم بانعدام احدهما وطريان الاخرى وجود موضوعهما وانّا
نقول الماء الواحد في اوان متعددة اعدام الماء وايجاد المياه وكذا كان جمع المياه المتعددة في اناء واحد
اعداما لها وايجاد الماء والضرورة تقتضي بطلانهما على ما مرّ مرارا فان قيل المياه اذا كانت في اوان فهناك صور
جسمية بعدد مراتب الكثرة كل واحدة منها متصل في حد ذاته فاذا اجتمعت في اناء واحد زالت تلك الصور
باسرها وحصلت صورة واحدة متصلة في حد ذاته لا مفصل فيها اصلا كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصور
وقد زالت ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة فلا اتحاد في المحل قطعا كيف ومحل الوحدة موجود في الحال معدوم
في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي وقس على ذلك اذا كان ماء في اناء واحد ثم فرق
في اوان متعددة فان معروض الكثرة الطارئة هو الامور المنفصلة التي حدثت بالتفريق ومعروض الوحدة
هو ذلك المتصل الذي قد زال قلت هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى والصورة وعدم قيام حجة على
ثلثهما ومنهم الشيخ على ما سيجئ انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالتشخص لا يكون موضوعا
للوحدة والكثرة فلا يقوم بهما انا قلنا على ان امرا واحدا بالتشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما الا
يجوز ان يكون موضوعهما هيولى الماء والتي بعينها في الحالين قد اتصفت في احديهما بالكثرة وفي الاخرى بالوحدة
وذلك كاف في اتحادهما محلا فان قيل الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها ولا كثيرة ضرورة ان المتصف
في حد ذاته باحدهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالاخرى بل انما تتصف بهما بالعرض فعلى سبيل
التبع للصورة الحالة فيها على طريقة وصف الشيء بما هو وصف لمجاوره كما يوصف ساكن السفينة بالحركة
على سبيل التبع للسفينة فالموصوف الحقيقي الذي هو محل غير الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى قلنا فيه
منشأه ما الاشتراك اللفظي فان اتصاف شيء بامر في حد ذاته يطلق على معنيين احدهما في مقابلة الاتصاف
بالعرض ومعناه ان يكون ذلك الشيء بنفسه موصوفا بهذا الامر لا ان يكون الموصوف الحقيقي شيئا اخر
له تعلق بذلك الشيء فيوصف ذلك الشيء بما هو وصف متعلقه كساكن السفينة فالسفينة في حد ذاتها موصوفة
بالحركة وساكنها موصوف بها بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف كما يقال الهيولى
في حد ذاتها ... فقول الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ان اراد بالمعنى الاول فذلك ممنوع
قوله المتصف في حد ذاته باحدهما لا يمكن اتصافه بالاخرى قلنا ممنوع فان السفينة قد تكون موصوفة في حد ذاتها
بالحركة وقد تكون موصوفة في حد ذاتها بالسكون وان اراد المعنى الثاني فمسلم لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون
الموصوف الحقيقي للوحدة والكثرة هو الهيولى فان ذات السفينة لا يقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف
بالسكون ومع ذلك يكون موصوفا حقيقيا بكل منهما وثانيهما ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة
الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعبر عنها سوى الوحدتين واما الانضمام فلازم لتلك الحقيقة
خارج عنها وتعريف الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم تعريف رسمي لها لا تحديد وتصور كنه الكثرة انما
يتصور بعد تصورها فالوحدة مقومة للكثرة ومقوم الشيء معه وجودا وتعقلا والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما

قوله قلت هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى اقول فيه انه يرد
هذا
على هذا الرد
وادعاء البداهة في الصورة
المبني عليها ومنع البداهة مشهور
... وقد وقع فيه اختلاف ولا يجعل الدعوى
... الكلام من الطرفين الى دعوى البداهة ... البرهان
... مكابرة فالاولى ...
... الاقوال
... قوله ...
قوله قلت
... ان الاشتراك
اللفظي اقول
... ان ...
البداهة ...
الوحدة للهيولى ...
...
المنفصل الهيولى التي ...
فانها باقية عندهم في الحالين
الوحدة والكثرة ...
عند من قال بان الهيولى التي
فيها ... بالوحدة
والكثرة حتى ... بزوال ...
... ان البرهان دل على وجود
... واحد ولا كثير ... الاتصاف
... بالعرض ... بالبديهة ان
الجسم ... يتصف ... بالوحدة
والكثرة ... الوحدة والكثرة
هذا الكلام ... المنع عليه ...
والتحقيق ان الشيء ... في نفسه متعدد
... في ...
... الوحدة الشخصية والكثرة ...
... في الاحوال ... التي ...
... الوحدة ... الوحدة الجسمية
كثرة ... الوحدة والكثرة
بالعرض ...
...
...
والكثرة التي ...
...

وعبارتها انه مع ما قبله من اخبار ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فتم لما بحسب الخارج فلانهما
اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلانا نتعقل الكثرة وهو كون الشئ بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة
وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان مفهوم الكثرة متقوم بمفهوم الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف مما يصدق
على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة
والكثرة العارضين لما بين معروضيهما ولا نزاع فيه للعلامة اي انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا
اختلف الموضوع كالعرضي للاثرين البصير والاعمى كالاب والابن كالاسود والابيض لم يكن تقابلهما
بالذات فكيف اذا اختلف الموضوع بل اقوال المعنى في امتناع الاجتماع للمتقابلين ان لا يتصف شئ واحد
بهما اشتقاقا في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في قاطيغورياس من الفن الثاني من
منطق الشفاء لا ان لا يكونا موجودين معا والاجتماع الذي للشئ مع مقومه ان يكونا موجودين معا لا ان
يتصف شئ واحد بهما اشتقاقا ثم اقول والحق ان الوحدة والكثرة متقابلتان بالذات تقابل التضاد انما
انهما متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للآخر او مكيالا له
جزمنا بان الشئ الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا ايضا واما انه بالتضاد
فلانه ليس بالتضايف لان المتضايفين يجب ان يكونا متكافئين لا تقدم لاحدهما على الآخر وجودا ولا
تعقلا والوحدة لكونها مقومة للكثرة يجب تقدمها وجودا وتعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون
تعقل الكثرة واما التقابلان الاخران اعني تقابل الايجاب والسلب وتقابل العدم والملكة فلان احد المتقابلين
فيهما يكون عدما للمقابل الآخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا يكون هي عدما للكثرة لامتناع تقوم الشئ
بعدمه ولا الكثرة عدما لها لامتناع تقويم الشئ لعدمه وما بقي من ان الضد لا يقوم الضد مجرد دعوى
لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع الضد والمقوم يجامع ما يقومه وقد عرفت فساده مع ان
الواقع خلافه الا يرى ان البلقة ضد لكل من السواد والبياض مع انهما يقومانها ثم معروضهما اي معروض
الوحدة والكثرة قد يكون واحدا فلا اي لمعروض الوحدة والكثرة جهتان بالضرورة لامتناع ان يكون
الشئ الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا كافراد الانسان مثلا فانها كثيرة من حيث ذواتها
وواحدة من حيث انها انسان فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة اي لم تكن ذاتية لها بمعنى الخارج
عنها ولم تعرض لها اي لم تكن خاصة محمولة عليها فلا بد ان تكون خارجة غير محمولة عليها كوحدة
النفس لها البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث التدبير فان التدبير هو جهة الوحدة بين النسبتين
ليس مقوما ولا عارضا لهما الذي هو محمول عليهما ان المدبر هو النفس والملك لا نسبتاهما فالوحدة عرض
دون اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف النسبتين
في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف النفس والملك بالوحدة
من حيث التدبير على طريقة وصف الشئ بوصف متعلق به وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة
فوحدة القطن والثلج من حيث البياض فان القطن والثلج كثيران بما واحد من حيث انهما ابيض فالابيض

جهة الوحدة وهو عارض لذاتي القطن والثلج اللذين هما جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب والضاحك من
انهما انسان فان الانسان وهو جهة الوحدة بينهما عارض لهما بالمعنى المذكور اعني الخارج المحمول كانت
جهة الكثرة موضوعات لمحمولات عارضة لموضوع واحد هو جهة وحدة تلك المحمولات او بالعكس اي
معروضة لمحمول واحد هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات فقوله عارضة لموضوع صفة لقوله محمولات
وقوله او بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله موضوعات على طريق اللف والنشر من غير ترتيب يكون
حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم اعني فيما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة ويتحد بالواحد بالعرض
تكون في بعض الصور موضوعات لجهة وحدتها وفي بعض الصور يكون محمولات لجهة وحدتها وهم نيتون
الاول واحدا بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع وانما تعين بعضها بالموضوعية وبعضها بالمحمولية مع ان
العارض بالمعنى المذكور مع معروضه يكونان متصادقين لجواز ان يكون كل منهما موضوعا للاخر والاخر محمولا له
لان بعضها بالطبع موضوع كالقطن والثلج في المثال الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب والضاحك في المثال
الثاني هذا توجيه الكلام موافقا لما اشتهر بينهم من قسمة الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع والواحد
بالمحمول وقيل معناه انه كانت هناك محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعات معروضة
لمحمول واحد الاول كالكاتب والضاحك والعارضين للانسان الموضوع لهما والثاني كالقطن والثلج موضوعين
فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان والمحمولية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والثاني
كالقطن والثلج الموضوعين للابيض فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما
خارجة عن حقيقتهما والتعبير على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد في المثال الاول هو الانسان وفي المثال الثاني
الابيض لان الانسان لا يقال انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز اقول لعمري انه لو كان الامر على ما توهمه
هذا القائل لم يقل المصنف كانت هناك سود او بيض او كانت هناك حار وصعد الى غير ذلك مما لا ينبغي
ان يكون جهة الوحدة فيه عارضة ولم نتبين من بينهما هذان العارضان بالكون هناك ولم نعلم الذي
هناك حتى قال المصنف كانت هناك موضوعات او محمولات بلفظ او وما توهمه من ان الانسان لا يقال انه عارض
للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز ليس بشيء لان العارض يطلق في الاصطلاح على ما هو محمول على
الشيء خارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك فلا تجوز في اطلاق العارض على
الانسان بهذا المعنى المراد هيهنا وايضا فان القوم عدوا الاتحاد بالموضوع قسما والاتحاد بالمحمول
قسما اخر وهذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع راجعا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول ان وقد يقال لو
كانت جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة
الانسان والفرس من حيث انهما حيوان ونوعية ان كانت نوعا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما انسان
او فصلية ان كانت فصلا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق وقد يتغاير معروضها الكثرة
معروض الكثرة لا يتصور ان لا يكون معروضا للوحدة لان كل كثير فهو واحد من جهة ما على ما سبق
فالمقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة فموضوع عرضي عدم الانقسام الاعتباري الا بحيث

قوله لم يقل المصنف كانت هناك سود وبيض اقول فان وصف
الموصوفية
والمحمولية عارضان لهما
من جملة العوارض فلا وجه لتخصيصهما
بينهما بالاطلاق قوله ولم يساعد في الكون هناك
اقول يعني ان في صورة عروض جهة الوحدة لجهة الكثرة
يتحقق جميع تلك الامثلة فلا وجه لتخصيص الا
المساواة والا يجوز وهذا لان
تحققها اليس في مادة
واحد فيه
جهة
واحدة فليتحقق التعدد اذ في كل مادة لا يتحقق الا واحد منها فتدبر
في ذلك فانك تجد في القطن والثلج الوضوء
والتمييز فان تحقق كل منها
كما كان في مادة
اعني
الفاعل
مثلا

١١٣

سوى عدم الانقسام واراد بالموضوع الذات يعني ان الذات الذي مفهوم مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية اي مصدق شخص من شخاص مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد فهو غير داخل في المقسم قبل الواحد بالشخص الذي لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقوله موضوع مجرد عدم الانقسام الاضافة بيانية اي موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام اقول فيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام لا يكون هو الوحدة الشخصية بل ... قوله اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية مفهوم عدم الانقسام وقد فرع عليه كون اضافة الموضوع بيانية وهو يقتضي ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام قوله مطلق اي وحدة معبر عنها بقوله مطلق من غير ان يقيد بوحدة النقطة او المفارق او غيرهما للعدم والاحتمالة شخصية ان كان له مفهوم ثالث وضع اول هكذا وقع العبارة في النسخ والصواب ان يقال والا فنقطة ان كان ذا وضع بعنى ان لم يكن موضوع مجرد عدم الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع او مفارق شخصي ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة والا اي وان قبل القسمة فهو مقدار شخصي ان قبل القسمة بالذات او جسم ان لم يقبل بالذات وهذا بناء على مذهب من نفى الهيولى فلا يرد النقض بما لكن يرد النقض بما يقبل في احدها على مذهب من يثبت لان ينقسم الى اجسام مختلفة الحقائق او مركب انقسم اليها وجعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر لان الكلام في معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة يعني ان الوحدة مقولة بالتشكيك على ما تحتها فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وفي الواحد بالجنس تفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد بالفصل تفاوت بحسب مرتبته وفي الواحد بالشخص لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم وكل في ذلك اعلى من الواحد بالعرض ثم الواحد بالعرض الخاص اعلى من الواحد بالعرض العام وكل في ذلك اعلى من الواحد بالوحدة النسبية وكذا الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها في كل عدد اشد منها فيما دونه والهوهو لفظ مركب جعل اسما معرفا باللام والمراد الحمل الايجابي بالمواطاة على هذا التقدير على نحو الوحدة فكما ان معروض افراد الوحدة بعضها اولى من البعض بالوحدة كذلك بعض افراد الحمل اولى من البعض الحملية على ما سبق فيقال معناه ان هو هو وهو ان يكون الشيئين واحدة من جهة على نحو الوحدة في الاقسام الى الاقسام المذكورة فكما ان جهة الوحدة اما مقومة او عارضة فكذلك جهة هوهو فيجيء اقسام الوحدة بجميع اقسام هوهو ولكن ينبغي ان يعتبر فيه هو هو الكثرة فان لا يتحقق بدون اثنينية فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد بخلاف الوحدة فانها تتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد اقول ان الهوهو ان اريد به المعنى الذي ذكره يكون انقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار اقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة اقسام للوحدة وكذلك كل مفهوم اخذ فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم اخر ينقسم هو باعتبار اقسام هذا المفهوم الاخر فالتحقيق عندي انه

قوله في حد الجسم المركب من هذا القبيل نظر لان الكلام في ...

موهو يكون قليل الجدوى وانما اعدنا هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية وافسامها مع انها لاتندرج فى
موهو غير ملائم والوحدة فى الوصف العرضى الذى يتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان الوحدة فى النوع
تسمى مماثلة وفى الجنس مجانسة وفى الكيف مشابهة وفى الكم مساواة وفى الوضع موازاة وفى الاضافة مناسبة
وفى الاطراف مطابقة والاتحاد فع اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصيرا شيئا واحدا بالعرض فيه
الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماءان فى اناء واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصارا طينا
او الكون والفساد كالماء والهواء صارا بالغليان هواء واحدا او استحالة كلون الجسم كان سودا وبياضا
فصار السواد انه جائز بل واقع واما اتحاد الاثنين بان يصير شيء بعينه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه
شيئا اخر كان يكون هناك زيد وعمرو مثلا فيتحدا بان يصير زيد بعينه عمرا او بالعكس فذلك ممتنع لوجهين
الاول انهما قبل الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا كان هذا
فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يكن هناك شيء منهما موجودا كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث والكل
خلاف المفروض واعترض بانا لا نم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين
بوجود واحد ودفع بان هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للاخر
او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث واجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس
الوجودين الاولين جعلا واحدا ولا يلزم ان يكون واحدا بعينه حال الانفصال ايضا لانا نقول انما يلزم لو لم يجد
ذاتاهما وكان هناك ذاتان وجدتا بوجود واحد وليس كذلك بل هما قد اتحدا ذاتا ووجودا اقول والحق
انهما قبل الاتحاد كان كل واحد منهما متشخصا بتشخص متاز به عن الاخر فان بقى ذلك التشخص بعد الاتحاد
كانا اثنين لا واحدا اذ المفروض ان كل واحد متشخص بتشخص متاز به عن الاخر فهما متشخصان متمايزان لا
واحد وان لم يبق ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد زال ما زال تشخصه ضرورة زوال التشخص بزوال التشخص
فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر او فناء لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يقال على قياس ما مر
فى الوجود انهما بعد الاتحاد متشخصان بتشخص هو نفس التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين
الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الاخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الاخر فلا يكون هو
نفسهما فالهو هو يستدعى جهتى تغاير واتحاد على ما سلف من ان الحمل الايجابى يستدعى اتحاد الطرفين من وجه
والا لكان حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه اخر والا لكان حملا للشيء على نفسه والوحدة ليست
بعدد لان العدد الكم لكونه كما يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله ومن جعلها عددا اراد بالعدد ما يدخل
تحت العد فالنزاع لفظى بل هى مبدء للعدد المتقوم بها لا غير يعنى ان كل عدد متقوم بوحدات
لا بما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا متقومة بالوحدة عشر مرات لا بثلثة وسبعة فان تقومها
بها ليس اولى من تقومها باربعة واثنين ولا من تقومها بخمسة وواحد فان تقومت بجميعها
لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتى له لان كل واحد منها كافت
فى تقومها فيستغنى به عما عداه فان قيل جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار

القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقويمها لخصوصياتها قلنا القدر المشترك بينها الذي يقوم
حقيقة الستة هو الوحدات فاذكر اعتراف بلطف لا يق تقومها بالوحدات بتمامها ليس اولى من تقومها بالا
عداد مفهوم المحدود اعني الترجيح بلا مرجح لانا نقول التقوم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل حال بانه يمكن
تصور كنه كل عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصور وحداتها مع عدم شعور
بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصور حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا
في حقيقتها واذا اضيف اليها مثلها حصل الاثنين وهو نوع من العدد ثم يحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد
واحد فان الاثنين اذا اضيف اليه وحدة اخرى يحصل الثلثة وهي نوع اخر من العدد واذا اضيف اليها
وحدة اخرى يحصل الاربعة وهي ايضا نوع اخر من العدد وهكذا كل نوع اذا زيد عليه وحدة يحصل نوع اخر
التزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر مختلفة الحقائق هي
انواع العدد لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف
الملزومات وكل واحد منها اي من انواع العدد امور اعتبارية لتقومه بالوحدة التي هي امر اعتباري لما مر انفا
يحكم به اي بذلك النوع من العدد العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما يجب
اي يحب ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليهما
واحد اخر يحكم العقل بالثلثة عليها وهكذا والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها فانه يقال وحدة واحدة و
عشرة واحدة فان كل ما له وجود ذهنا او خارجا فله وحدة ما ولو بالاعتبار لما سبق من ان الوحدة تساوق
الوجود ولا يلزم تسلسل الوحدات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرفت في امثالها من الامور الاعتبارية وقد
تعرض لها شركة فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة فيتخصص اي يتميز كل منهما عن الاخرى
بالمشهورية اي بما اضيفت هي اليه فان وحدة زيد تمتاز بزيد عن وحدة عمرو وكذلك وحدة عمرو تمتاز بعمرو
عن وحدة زيد وسيجيء ان معروض الاضافة يسمى مضافا مشهوريا لا يق الوحدة نفسها ليست اضافة
حتى يكون معروضها مضافا مشهوريا غاية الامر انه يعرض لها اضافة الى معروضها لانا نقول ان الاضافة
كما تعرض للوحدة تعرض لموضوعها ايضا وبهذا الاعتبار يسمى موضوعها مضافا مشهوريا وذكروا في
شرح هذا المحل من المتن ما يقضي منه العجب وكذا المقابل يعني ان الكثرة ايضا يعرض لها شركة وتميز عن
مشاركتها بمعروضها ويضاف الوحدة الى معروضها باعتبارين والى مقابلها بثالث اي الوحدة يعرض لها اضافات
ثلاث ثنتان بالقياس الى معروضها وحدة منهما باعتبار انها وحدة له وثانيتهما باعتبار حلولها فيه و
الاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة اقول ان الاضافتين الاولى والثانية في الحقيقة
اضافة واحدة لا تفاوت بينهما الا بالعبارة وان عروض هذه الاضافات لا اختصاص له بالوحدة
الكثرة بل كل صفة مع موصوفها تلك الحالة وكذا المقابل اي الكثرة ايضا يعرض لها هذه الاضافات
الثلث فانها كثرة لمعروضها وحالة فيه ومقابلة للوحدة ويعرض له اي لمقابل الوحدة ما يحمل عليه
لهما اي للوحدة وارادتهما جميعا معروضيهما من التقابل المتنوع الى الانواع الاربعة اعني تقابل السلب

اضافتها اليه بانها له اعم من ان يكون بطريق العروض او غيره فهي مغايرة
لها في العبارة فقط لا بالحل

الايجاب وهو رجع الى التوالى والضد والملكة والعدم وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصيتها و
تقابل الضدين وهما وجوديان ويطلق هو وما قبله في التحقيق والمشهورية وتقابل التضايف فان
الاثنان ان كان متشاركين في تمام الماهية فهما متماثلان والا فمتخالفان والمتخالفان اما متقابلان او
غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة
فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة فانهما
يمكن اجتماعهما وخرج بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة فانه يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين وخرج
بقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما في الوجود كبياض الرومي وسواد الحبشي واما التقييد
بوحدة الزمان فمستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز
اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وان كانا في وقتين فصرح بوحدة نفيا لتوهم التجوز في الاجتماع
ثم المتقابلان اما ان يكون احدهما عدما للاخر اولا والاول ان اعتبر فيه نسبته الى قابل له اضيف اليه الملكة
فعدم وملكة فان اعتبر قبوله له بحسب شخصه في وقت اتصافه بالامر العدمي فهو العدم والملكة المشهوريان
كالكوسجية فانها عدم اللحية عمن من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبي لا يقال له كوسج وان
اعتبر قبوله له اعم من ذلك بان لا يتقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او يعتبر قبوله بحسب نوعه
كالعمى للاكمه او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي
هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر فيه نسبته الى قابل فسلب
وايجاب فظهر مما ذكرنا ان المتقابلين تقابل العدم والملكة تنحصر في قسمين تقابل السلب والايجاب
باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا معنى قوله وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصيتها والثاني ان لم
يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فهو المتضايفان والا فهو الضدان المشهوريان وقد يشترط في
الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية
دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى
يسميان الحقيقيين وقد علم مما ذكرنا ان الحقيقي من التضاد اخص من المشهوري منه والحقيقي من تقابل
العدم والملكة اعم من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد وهذا معنى قوله ويطلق هو وما قبله في التحقيق
والمشهورية والمشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان اولا فعلى الاول اما ان يكون تعقل كل
منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان اولا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر
عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة والا فهما السلب والايجاب
واعترض عليه بانه لا يجوز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم
المطلق لا يقابل شيئا ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف
لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما
العمى فهو عدم البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه

زيد منه الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد اقول فيظهر ان اطلاق [illegible]

وان

قوله ولا اعتبار بحرف السلب لتقابل بها الى وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب

اقول فيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين مضافا الى الاخر وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول كليهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول قد يشترط ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول وعلى كل من التقادير الثلثة لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما ثانيا فلان قوله ان اريد بالاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصير بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط حتى لا يعتد به واما ثالثا فلان مفهوم الاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل المفهوم العمى في نفسه وامكان انتفاء مفهوم العمى بسلب عدم البصر او بغيره اذ مع قطع النظر عما ذكر من التفصيل يحكم العقل بالتقابل بينهما وهما عدميان واما انتفاؤه لكذا او لكذا فاخص من مطلق انتفائه والاحكام الخاصة بالخاص لا يلزم طبيعة العام واما رابعا فلان قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالسلب والايجاب ان اريد به ان تقابل اللااعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فذلك تم ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدميين وان اريد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي واجيب بان المتقابلين منسوبان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعلى ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدميان اذا كان احدهما مضافا الى الاخر كالعمى واللاعمى في السلب والايجاب واذا لم يكن احدهما مضافا الى الاخر كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير في المتضادين وكذا الوجودي والعدمي اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم يدخلان في المتضادين وعلى هذا لا يصح قول المصنف وهما بعض المتضادين وجوديان ثم ان بعضهم اعتبروا في تعريف المتقابلين الموضوع بدل المحل حتى اذا لم يعلم المحل المستغني عن الحال وعلى ذلك صرحوا بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر غيرهم المحل بدل الموضوع على ما ذكرنا ولذلك اثبتوا التضاد

بين الصور النوعية للعناصر وظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات على ما ذكره بعض هو امتناع
الاجتماع بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق قد
يتحقق سلبا فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض واللابياض فانه
يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل ان قيل من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فانا
قلنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان على
ما قال الشيخ في الشفا ليس الكلي السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث
هو سالب محول مقابلة اخرى فلذلك هذه المقابلة نسميها تضادا اذ كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا
لكنهما قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور انتهى كلامه مع انه لا يتصور اعتبار ورود
القضايا على محل قلنا يعتبر موضوع القضية موردا ومحلا لثبوت المحمول له وعدم الثبوت اذ المراد
من الحلول هيهنا ما يعم حلول الاعراض في محالها والصور في موادها وما هو باعتبار اتصاف المحل
بالامور الاعتبارية قال الشيخ في الشفا ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب
فبسيطا كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فانما طلاق هذين الحكمين
على موضوع واحد في زمان واحد الخ وقال ايضا ان من المتقابل تقابل الايجاب والسلب معنى الايجاب وجود
اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان
حيث كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره اقول وبما نقلناه يظهر اندفاع ما قيل ان الفرس مفهوم
الفرس ان اعتبر مصدقا على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة في
خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا او
ردها سلبا فيرجع الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق
على شيء فيكون مفهوم اللافرس ح هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب في المفهوم هيهنا
اذ لا يتصور ورود سلب او ايجاب الا على نسبة ذلك لانا اعتبرت مفهوما واحدا ولم نعتبر معه نسبة الى
مفهوم اخر كان نسبة مفهوم اخر اليه لا يمكن ان يعتبر ادراك وقوع او لا وقوع يتعلق بذلك المفهوم كما
يشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس الماخوذان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية
التباعد ومتخالفان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت تعريف التقابل
في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما
بينما انتقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض الماخوذين على الوجه الاخير فبينهما تقابل خارج عن الاقسام
الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب في تقابل السلب والايجاب انما يرد ان على ادراك
الوقوع واللاوقوع فلا يتصور ورودهما الا على نسبة وعليه مبني قول المص وهو راجع الى القول
العقد يعني ان الايجاب والسلب امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فلا حصول في
الخارج كان كل منهما عقد اي اعتقادا وان عبرنا عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا فشمل مفهوم

البياض والابيض اذ الهيئة منهما نسبة لا يتصور فيها سلب ولا ايجاب فيكونان متقابلين بغير تقابل
الايجاب والسلب وظاهر انه ليس من الاقسام الباقية فيوجد تقابل خارج عن الاقسام الاربعة وعما
نقلنا عن الشيخ من معنى الايجاب والسلب المراد بهما ههنا يحصل دفع الاشكال بالكلية فان قلت على
ما ذكرت من معنى الايجاب والسلب يلزم ان يكون تقابل الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان
مع السالبة الكلية كقولنا لا شيء من الانسان بحيوان تقابل الايجاب والسلب لان الحكم في الاول
بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني بلا وجود الحيوانية للانسان فلم عدّه الشيخ من تقابل التضاد
قلت يجب ان يكون في تقابل السلب والايجاب احد المتقابلين عدما ورفعا للمقابل الاخر على ما علم
من التقسيم فاذا رفع الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا لا سلبا كليا فان السلب الكلي مع رفع
الايجاب الجزئي ولا يكون رفعا للايجاب الكلي فالسلب الكلي مع الايجاب الكلي متقابلان ليس احدهما
عدما للاخر ويمكن تعقل احدهما مع قطع النظر عن الاخر فهما متضادان على ما يخرج من التقسيم الذي
ذكرناه اقول فظهر فساد ما قيل من ان اطلاق التضاد على الكليتين لاجل المشابهة مع التضاد من حيث
الاجتماع معهما والارتفاع ولان التقابل بين الكليتين تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم من تقابل السلب
والايجاب الذي هو اعم من التناقض ولعل منشأ وهمه ما وقع في عبارة الشيخ على ما نقلناه انفا
من قوله فلنسم هذه المقابلة تضادا اذا كان المتقابلان بهما لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان
كذبا كالاضداد في اعيان الامور ومقصود الشيخ ان تضاد الكليين تضاد بين الامور العقلية لانهما
بين النسب الحكمية التي هي امور عقلية يشبه التضاد بين الامور العينية كالسواد والبياض ولما كان قد يقال
مظنة ان يتوهم ان التضاد نوع من التقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتماثل والتضاد
وغيرهما فكيف يكون نوعا منه مندرجا تحته اجاب بقوله ويندرج تحته اي تحت التقابل الجنس او
التضايف باعتبار عارض يعني ان مفهوم التضايف قد يعرض له مفهوم التقابل فمفهوم التضايف
من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لحصة من التقابل اخص منه على قياس كون
مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم جنس الجنس اخص و
بالحقيقة يكون المعروض اعم والعارض اخص فاذا اخذ المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض
كان اخص ايضا وقد يجاب بان مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من افراد التضايف واخص منه واما
من حيث الصدق والحمل فانه اعم منه ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت اخر وكان اندراجه
فيه من حيث الصدق على افراده كالحيوان فانه بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس وان لم يندرج تحته
من حيث الصدق بل يصدق على ما لا يصدق عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت
اخر وكونه فردا من افراده اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الاخر وكذا الحال بين مفهومي التقابل و
المضاف فان مفهوم التقابل من حيث صدقه على افراده اعم من المضاف ومن حيث هو مندرج تحت
المضاف وفرد من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الاخص المندرج فيه عرضيا

المندرج كما في المثال المذكور واما اذا كان ذاتيا له كما في بحثنا هذا اذ من المستحيل ان لا يصدق ذاتي الشيء
على ما يصدق عليه ذلك الشيء فلما كان التضايف ذاتيا لمفهوم التقابل الذي هو عارض لاقسامه لم يلزم
صدق التضايف الا على عارض تلك الاقسام او عليها من حيث انها معروضة لذلك العارض واما صدقه على
تلك الاقسام في انفسها فكلا وبذلك يتم مقصودنا هكذا قيل اقول وفيه نظر لان مقصود السائل ان التضايف
لكونه ذاتيا للتقابل يصدق على ما يصدق عليه التقابل فان صدق التقابل على اقسامه انفسها صدق
التضايف ايضا بالضرورة عليها انفسها ولا اثر في ذلك لكون التقابل عارضا للاقسام فالمناسب في الجواب
ان يكون صدقهما على الاقسام صدقا عرضيا وقد يقرر في شرح هذا المقام ان اراد بالجنس مفهوم التقابل و
الضمير في قوله ويندرج تحته راجع الى التضايف يعني ان مفهوم التقابل جنس للاقسام الاربعة ومع ذلك
مندرج تحت احد اقسامه اي التضايف وذلك باعتبارين فان مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم
التضايف فمفهوم التقابل من حيث هو هو اعم من مفهوم التضايف وجنس له ومن حيث انه معروض له
من التضايف اخص منه لكن يشكل ح قوله مقوليته عليها بالتشكيك اي مقولية التقابل على اقسامه
الاربعة بالتشكيك بناء على ما اشتهر من ان المشكك لا يكون ذاتيا لما تحته فاما ان يؤول ذلك بالتشكيك
خصوصا في الماهيات الاعتبارية او يؤول اطلاق الجنس على الاعم الخارجي واستدل على ان التقابل ليس
جنسا للاقسام بان تعقلها بالكنه لا يتوقف على تعقله وهذا ظاهر في التضايف كما ان التوقف ظاهر في
التضاد واما في الباقين فيتردد قال الامام انا قد نعقل ماهية المتضايفين وان لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما
وذلك يعرفنا عدم تقوم المتضايفين بالتقابل وظاهر ان هذا انما يدل على ان التقابل ليس ذاتيا للذوات
المتقابلات كالسواد والبياض مثلا ولا كلام فيه انما الكلام في انه هل هو ذاتي للاقسام التي هي عوارض
تلك الذوات واشد ما فيه السلب يعني ان تقابل السلب والايجاب اشد في مفهوم التقابل مما سواه من
اقسام التقابل واستدل على ذلك بوجوه الاول ان منافي الشيء اما نفسه او ما يستلزم نقيضه لان ما عداهما
يجوز اجتماعه مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان منافاة رفع الشيء نفسه انما هي لذاتيهما ولذلك اذا لاحظها
العقل مع قطع النظر عما عداهما تعقلا واجاها حكم بالمنافاة بلا توقف وان منافاة ما يستلزم نقيضه
انما هي لاشتمال على نقيضه اذ لولا اشتماله عليه لم ينافه قطعا فالمستلزم لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل
التبع لا لذاته ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما اخر مغايرا لرفع المفهوم الاول فما لم
يشعر باستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون للمفهوم الاخر ظاهر الاستلزام لرفع
المفهوم الاول فتجرد ملاحظته يشعر بالاستلزام اجمالا ولا يشعر بهذا الشعور الاجمالي فيغلط ويظن ان الحكم
بالمنافاة لذاتي المفهومين ولذلك يتراءى لنا انا اذا اعتقدنا ان هذا شر وقطعنا النظر عن جميع المعاني الخارجة
عن مفهوم منع ذلك لمنافاته من اعتقادنا انه خير وبما ظهر بما ذكرنا ان المنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب
وان المنافاة فيما عداهما تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى الثاني ان سلب الخير مثلا لا ينافيه
اثبات الشر لصدقهما على ذات واحدة ولا ينافيه ايضا سلب الشر اذ قد يصدقان على ذات واحدة بل لا ينافيه

121

الا ايجاب الخير واذا الخصر منافى سلب الخير فى ايجابه وكانت المنافاة متحققة من الجانبين انحصر ايضا منافاة
ايجاب الخير فى سلبه ولما انحصر منافى ايجابه فى سلبه كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين
الضدين واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا الانسان سلب الخير الا ايجابه ان يصدق قولنا الايجاب فى
ايجاب الخير الا سلبه وكون المنافاة متحققة من الجانبين لا يقتضى الا ان ايجاب الخير ينافى سلبه واما انحصار
منافيه فى السلب فكلا ولا يرى ان ايجاب الشر ينافى ايجاب الخير ولئن سلم انحصار منافى ايجاب الخير فى
سلبه لزم ان لا يكون تقابل السلب والايجاب اقوى اذا التضاد بانه ليس هناك المنافاة اخرى والاقوى
لا بد له من شئ هو اقوى منه الثالث ان الخير مثلا اعتقادين اعتقاد انه خير واعتقاد انه ليس بشر والاول ذاتى الخير
والثانى عرضى له لانه خارج من حقيقة الخير واعتقاد انه ليس بخير رافع لاعتقاد انه خير واعتقاد انه شر رافع لاعتقاد انه
ليس بشر والرافع للامر الذاتى اقوى معاندة من الرافع للامر العرضى وعقد ذلك بان العرضى انما كان لازما
كان رافعه رافعا للملزوم ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رافعه منافيا للمعروض لا يقال ان الرافع بلا واسطة
يكون اقوى من الرافع بواسطة لافتقاره فى التاثير الى غيره لانا نقول النار القوية تسخن بالواسطة تسخينا
اقوى من تسخين النار الضعيفة المباشرة فلم لا يكون الحال هنا كذلك وفى بعض الشرح واشتمال الثالث
بدل قوله واشتماله السلب مع جريان التضاد مشروطا بغاية الخلاف وهى غاية فى امتناع الاجتماع وتعليله
لا يتصور غايته بخلاف فوق التنافى الذاتى بان يكون احدهما صريح سلب الاخر مع ان ذلك الاشتراط انما
هو فى التضاد الحقيقى والثالث انما هو التضاد المشهور على ما سبق وقيل ان اجتماع الضدين يشتمل
اجتماع السلب والايجاب مع زيادة فان اراد بالزيادة غاية الخلاف فامره ما مر وان اراد امرا من ذلك
فالعدم والملكة والتضايف ايضا كذلك وقيل ويمكن الامران اشتمال الانواع فى التشكيك هو التضاد لان يقبل
القوة والضعف فى اصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغيرها الشدة والضعف فى
الظهور بخلاف البواقى ويقال للاول التناقض يعنى تقابل الايجاب والسلب مطلقا سواء كان بين المفردات
او بين القضايا يعنى بالتناقض عما وقع فى كتب المنطق من ان التناقض هو اختلاف القضيتين بحيث
يقتضى لذاته صدق احديهما كذب الاخرى فاعترض عليه بعض المحققين بان التناقض كما يقع بين القضايا
يقع بين المفردات فاختصاص الاختلاف فى الحد بالقضيتين يخرجه عن الجمع ثم اعتذر بان المراد هو
التناقض بين القضايا لان الكلام فى احكامها وانما خصصوا ابحاثهم بالتناقض بين القضايا لان وجب
يكون مباحثهم عامة منطبقة على جميع الجزئيات لان عموم مباحثهم انما يجب ان يكون بالنسبة الى اغراضهم
ومقاصدهم ولما لم يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات غرض يعتنى به اذ جل غرضهم انما هو فى التناقض بين
القضايا حيث صار قياس الخلف الموقوف على معرفته معتمدا فى اثبات المطالب العلوم الحقيقية بل وفى
اثبات احكامهم من العكوس والنتائج الاقيسة لاجرم خصصوا نظرهم بالتناقض بين القضايا ونبهوا فى
تعريفهم اياه على ذلك وكذلك تعريفهم للتناقضين بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا مبنى
على ما ذكرنا اقول وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل من ان مفهوم الانسان مثلا اذا لم يعتبر معه صدقه على شئ

وذ من الحركة والسكون فى قول الشيخ والسكون بالشدة ظهر ناظره ويبين
ان
تضاد يقع بينهما
المتكلمين القائلين بكون
السكون امرا وجوديا فظاهر وما على مذهب
الحكماء القائلين بانه عدم الحركة عما من شانه
فالتضاد بينهما تقابل العدم والملكة فهو ما ذهب اليه من
جرى عليه اثر من حمله على الاصطلاح فلو كان
للشيخ فيهما التضاد والعدم والملكة فلا يبعد
فتدبر حاشية
وما ذكرنا
يظهر ان
فيه اقوال
كلام هذا
ان اطلاق
لا بد من
للمفردات ليس
بالمعنى المشهور
الخ اعتبره بعضهم
اشار اليه بقوله وبهذا
الخ فيه رفع كل شئ نقيضه
سواء كان رفعه فى نفسه او
رفعه عن شئ وما ذكره الشارح
ليس من ان تقابل الايجاب
والسلب سواء كان بين المفردات
او بين القضايا يسمى بالتناقض
اراد به انه قد يسمى به وذلك بعلاقة
كلام هذا الشارح وان اراد بيان التسمية
به شائع اذ ليس التناقض الا هذا المعنى
الشرح فالشارح قد ذكر كيف والاختلاف
الذى هو حد الاطلاق لا يكون الا بين القضايا
المشابهة من اقوى بانا تحقيقه فى قول
الشيخ فى كتابه من الشفاء المنطق
ان ليس تقابل الايجاب والسلب المتنفيين اذ
لا صدق هناك ولا كذب وانما هو من التقابل الحقيقى
الايجابى ومن السيد المحققين بيان ذكره
فادكلامه حاشية

ومتى البحوث السلب حصل هناك مفهومان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد و
جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما عرفت في مباحث عدول القضايا فلا يكونان متناقضين لانهما المفهومان
المتنافيان لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا لما ذكرنا من ان مرادهم بذلك هو التناقض بين القضايا وكذا
فساد ما قيل بعد ذلك ثم ان غير المتناقضين المفهومين المتنافيين لذاتيهما وادعى ان التنافي
اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا واما في المفهوم فانه اذا قيس احدهما الى الآخر كان في نفسه مسند
عنه جميع ما سواه كان الانسان واللاانسان المأخوذان على الوجه المذكور متناقضين وبهذا
المعنى قيل نقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء لانا قد ذكرنا انهم يسمون تقابل
السلب والايجاب مطلقا سواء كان بين المفهومات او بين القضايا بالتناقض وظاهر انه لا حاجة في تسمية
معنى بلفظ الى تصحيح ذلك اللفظ بمعنى لغوي يساوي ذلك المعنى ويتحقق التناقض في القضايا بشرائط ثمان
يعني ان تحقق التناقض في المفهومات لا يتوقف على شرط فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضا
له من غير اشتراط في ذلك بشرط يتوقف هو عليه بخلاف التناقض في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات
ثمان وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة و
وحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين او كذبهما عند اختلافهما في شيء منها كما في
زيد قائم عمرو وليس بقائم او زيد كاتب وليس بنجار او زيد ضاحك نهارا وليس بضاحك ليلا او زيد جالس
في السوق وليس بجالس في الدار او الجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق بشرط كونه اسود او زيد اب
لعمرو وليس باب لبكر او الزنجي اسود بعضه وليس باسود كله او الخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل يصدقان
او يكذبان معا وهذا اي الاشتراط بتلك الشرائط الثمان انما هو في القضايا الشخصية اما القضايا المحصورة
فبشرائط تسع وفي بعض النسخ فبشرط تاسع اي يشترط فيهما شرط تاسع وهو الاختلاف فيه اي في الحصر بان
يكون احدهما كلية والاخرى جزئية فان القضية الكلية صدق القضية الكلية على ما مر تحقيقه فيجوز مع تحقق
الشرائط الثمان كذبهما لجواز كذب الضدين كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان
صادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات بشرط عاشر وهو
الاختلاف في الجهة ايضا اختلافا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا بل يكون احدهما صادقة والاخرى
كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان
مع تحقق الشرائط التسع المذكورة اذ يصدق بعض الانسان بالامكان كاتب ولا شيء من الانسان بالامكان
بكاتب ويكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب ولا شيء من الانسان بالضرورة بكاتب ولو كان الاختلاف بالجهة
ولم يكن بالحيثية المذكورة لم يتحقق ايضا التناقض فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط التسع المذكورة
لا يتناقضان في المادة المذكورة مع ان الممكنة والضرورية في المادة المذكورة يتناقضان عند تحقق الشرائط
التسع المذكورة وذلك لان الاختلاف فيهما بحسب الجهة بالحيثية المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة في
المادة المذكورة يتناقضان لذلك والسر في ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر في احدى

قوله
وقد انه يوجد
اقول انهم لو يسم التنافي
التناقض بالتقابل السلب والايجاب
معناه ان تقابل السلب والايجاب بشرط
المفردات يرجع الى التغير لا غير لكن ليس كلام فيه
الا ان في ذلك خلاف المشهور [illegible]
[illegible] اصطلاح غير مشهور
هو التغير لا غير
[illegible] قوله
من غير شرط
في ذلك الاول
[illegible]
[illegible]
التقابل [illegible]
نقيضا [illegible]
لما صح [illegible]
السلب والايجاب يسمى
بالتناقض وان الشرائط
المعتبرة في تناقض القضايا
راجعة الى وحدة النسبة التي
هي مورد الايجاب والسلب
وشرط الوحدة شرط في تناقض
المفردات لا ترى ان المسكر بالقوة
واللامسكر بالفعل ليسا متناقضين و
كذا الاب لزيد واللااب لعمرو الى غير
ذلك وان [illegible] يتوقف هو عليه قوله
بشرط يتوقف هو عليه [illegible]
[illegible] ان باطل التناقض بين المفردات
[illegible] الى اعتبار شرط لان الوحدة فيها [illegible]
بخلاف التناقض بين القضايا فان [illegible]
[illegible] اعتبار شرائط منها يعرف وحدة النسبة التي
هي مورد الايجاب والسلب فيكون المراد من
تحقق التناقض هو [illegible] العقد و[illegible]
[illegible] العقد [illegible]
[illegible]
لتحقيق العقد ومعرفة
ويؤيد ذلك
[illegible]
[illegible]

١٣٣

القضيتين جهة من الجهات كالضرورة والامكان والدوام والاطلاق فلا بد ان يعتبر في نقيض تلك
القضية رفع تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة
لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس فعلم ان اختلاف
الجهة لا بد منه في اخذ النقيضين ولان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا
ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا وعلى هذا القياس علم ان اختلاف الجهة
على اي وجه كان لا يكفينا فان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فاخذ نقيض القضية ان ينفي
عين ما اثبت فيها وذلك بايراد كلمة السلب على لفظها قصدا الى سلب معناه فاي حاجة في ذلك
النقيض الى الاشتراط بالشرائط المذكورة والى التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض
نقيض قلت الامر على ما ذكرت فان القضيتين المتناقضتين يجب ان تكونا متحدتين من جميع الوجوه ولا
تتغايران الا بان في احديهما سلبا وفي الاخرى ايجابا لكن كثيرا ما يغفل عن التغاير ويظن في القضيتين انهما
متناقضتان ويغلط مثلا قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر يظن انهما متناقضان ويغفل عن عدم
الاتحاد بينهما بحسب القوة والفعل فاشتراط الوحدات الثمان تفصيل لذلك المجمل اعني اتحاد القضيتين
وعدم تغايرهما الا بالسلب والايجاب لئلا يغفل عن وجه من الوجوه التي يمكن ان يقع بها التغاير بين
القضيتين وبهذا ظهر ان رد الوحدات الثمان الى الثلث اعني وحدة الموضوع والمحمول والزمان او الى
اثنتين اعني الوحدتين الاوليين او الواحدة اعني وحدة النسبة كما فعل بعضهم رد لهذا التفصيل الى
الاجمال وتفويت لمقصودهم واما اشتراط الاختلاف في الحصر فلما عرفت ان رفع الايجاب الكلي سلب
جزئي ورفع الايجاب الجزئي سلب كلي وعلت ربما انه قد يغلط ويظن ان قولنا كل انسان حيوان مع
قولنا لا شيء من الانسان بحيوان متناقضان لا تفاوت بينهما الا بالسلب والايجاب والحاصل ان
الاشتراط بالشرائط المذكورة انما هو لرفع اللبس والصون عن الخطأ في اخذ النقيضين واما التفصيل
الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا باعتبار
ارتفاعها او لوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم في المناقضات قضايا محصلة مضبوطة ويحصل
استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية هذا وان قوله وفي الموجهات بشرط عاشر يريد به
ان المطلقات الشخصية او المحصورة تناقض بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض بينها اذا كانت شخصية
الشرائط الثمان واذا كانت محصورة الشرائط التسع كما يوهمه ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات
بل اراد ان هذه الشرائط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض
بينها يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال التناقض القضايا باشتراط ثمان تحقق فيها مع
قطع النظر عن جهتها وشرط اخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط في تناقض الشخصيات تكون تسعا
وفي المحصورات عشرا ونظير ذلك اعتبارهم في الاقيسة شرائط الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدتها
ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهات في المختلطات واذا قيد العدم بالملكة ثم جعل عدولا في القضايا

[Margin:] قوله ... [illegible] ... الوحدات الثمان ... اعتبار الوحدات الثمان ... [illegible]

تعتبر

سميت القضية معدولة وزعم بعضهم ان المعدولة لا بد ان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه
بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او جاهل او ساكت او ساكن او بلفظ معدول بان يركب كلمة السلب مع
لفظ محصل فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه
او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا والحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم شيء في
نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف العدم
اليه بوجه من الوجوه المذكورة او لا كما حقق في المنطق في موضعه وهي تقابل الوجودية صدقا لا كذبا اي الموجبة
المعدولة تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط اذ يمتنع ان يصدق لكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد
في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان انما يصدقان عند وجود الموضوع فجاز
كذبهما لامكان عدم الموضوع واذا كذبتا فيصدق مقابلاهما بالضرورة وهما السالبتان مثال الموجبتين
زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد ليس بلا كاتب وقد يستلزم الموضوع احد الضدين
بعينه كالثلج المستلزم للبياض او لا بعينه كالجسم المستلزم للحركة او السكون او لا يستلزم شيئا منهما عند
الخلو مطلقا بان لا يتصف بالضدين ولا بامر آخر يتوسطهما كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل
ما يتوسطهما من الالوان او عند الخلو عن الضدين لكن يمكن الاتصاف بالوسط سواء عبر عن ذلك الوسط
باسم وجودي كالمز المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين
كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا
خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هنا اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة ولا يعقل للواحد منه
لان الاضداد وان تكثرت لا يتصور غاية الخلاف الا بين اثنين منها وهو منفي عن الاجناس ومشروط
في الانواع باتحاد الجنس قالوا لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس
واحد وانما التضاد بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين
تحت اللون الذي هو جنسهما القريب ولا مستند لهم في ذلك سوى الاستقراء ولما اعترض عليهم بان
الفضيلة والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذلك الخير والشر فلا يصح القول بان لا
تضاد بين الاجناس اجابوا اولا بان الفضيلة والرذيلة ليسا ضدين بل هما عدم وملكة فان الرذيلة عدم
الفضيلة وكذا الخير والشر فان الشرية عدم الخيرية وثانيا بان تلك الامور ليست اجناسا لما تحتها فانا نعقل
نعقل الاشياء التي يطلق عليها الخير او الشر او الفضيلة او الرذيلة مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا
او فضائل او رذائل فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين
منها تحت جنس واحد وحمل الجنس والفصل واحد جواب عن مقدمة تقريره ان يقال كل واحد من
الضدين يشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به تضاد لاتحادهما فالتضاد انما يقع بالفصول و
الفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت واحد وتقرير الجواب ان
حمل الجنس والفصل واحد في الخارج فالموجود العيني هو بعينه جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود

مغاير لوجود الاخر في الاعيان بل كون كل منهما موجودا مغايرا لوجود الاخر انما هو باعتبار العقل
فالتضاد بالحقيقة عارض للانواع الحاصلة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لان التضاد انما
هو في الامور الموجودة في الاعيان لا في الامور الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا المقام اقول فيه
نظر لان التضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية كمفهومي الجنسية والفصلية فانهما متضادان
مع انهما من ثواني المعقولات بل بين الامور العدمية ايضا ما يكون العدم جزء لمفهومهما كما مر من مثال
عدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير ولو سلم ان التضاد لا يكون الا بين الامور الموجودة في الاعيان
فلا شك ان وجود النوع في الاعيان انما هو بمعنى ان في الاعيان امرا يطابقه ويحاذيه على ما تقرر من
معنى وجود الطبايع في الاعيان وكل من الجنس والفصل ايضا بهذا المعنى موجود في الاعيان واعلم ان
هذه الاحكام انما هو للتضاد الحقيقي لا المشهوري ولم يتعرض هيهنا من اقسام التقابل للاضافة ولم
يبين احوالها لان بحث الاضافة يجيء مفصلا في مباحث الاعراض **الفصل الثالث** في العلة
والمعلول كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له هذا
التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية اما وحدها او ماخوذة مع غيرها ولا يصدق على غيرها من
العلل اذ لا يصدر عن شيء منها فانها غير مؤثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى الى الاقسام الاربعة بقوله
وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية فالصواب ان يقال العلة ما يحتاج اليه امر في وجوده ثم المحتاج
اليه اما جزء للمحتاج او خارج عنه والاول اما ان يكون به الشيء بالفعل كالهيئة السريرية فهو الصورة
لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية
المعينة اذا حصلت فبحصولها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة
بل فرد اخر من نوعها هكذا قيل واقول فيه نظر لانه لما تحقق هيهنا فرد من نوع صورة السيف وجب ان
يتحقق فرد من نوع السيف ولما لم يتحقق فرد ما لسيف بالفعل علمنا ان صورة السيف لم تتحقق هيهنا
فالصواب في الجواب ان يقال لا نسلم ان صورة السيف تحصل في الخشب واما ان يكون الشيء بها بالقوة
كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يخص الاجسام من المادة والصورة
الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بهما امر بالفعل او بالقوة وهاتان
العلتان المهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فتختصان باسم علة
المهية تمييزا لهما عن الباقيتين المشاركتين لهما في علية الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا اما ان
منه الشيء كالنجار للسرير وهو الفاعل والمؤثر واما ما لاجله الشيء كالجلوس على السرير له وهو العلة
الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية تختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون المهية و
المادة والصورة لا توجدان الا للمركب والغاية لا تكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله
غاية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة ومن قال ان فائدة فعل الموجب غاية له فتشبيها لها بالغاية
الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية انما تكون علة بحسب وجودها الذهني

لانا نقول
صورة السيف المعينة
التي هي مصدر السؤال القاطع
الصورة السيفية لا صورة نوع السيف

في الجواب ان
نوع الصورة المذكورة
انما هو علة صورية لما هو اعم من نوع
السيف ... الا ... السيف
...
لنوع السيف اخص من نوع الصورة
المذكورة كما تبين في توجيه عبارة
الشرح ...
الجواب
تسليم ان صورة السيف من نوع ... او غيره ...
في الخشب ...
... لا يوجد في الخشب ...
السؤال من غير ...

واما بحسب وجودهما الخارجي ففي معلولة لمعلولها التي تبتهما عليه وتاخرهما عنه في الوجود فلهما اعني
الغاية علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب وجوديها الذهني والخارجي ويبقى
جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة
امور والبتة علة تامة وانما فسرنا الجميع بما فسرنا لما مر من ان العلة التامة قد تكون هي الفاعلية وحدها كما في
البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور هناك مانع لا يقال لا بد من اعتبار امكان المعلول
مع العلة فالتركيب لازم لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا بالامكان
لم يطلب له علة فالامكان ماخوذ في جانب المعلول فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة ولا شك انه
مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى هكذا قيل واقول فيه نظر لان كلا من الجزء الصوري و
المادي مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة مع كونه صفة
للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور وايضا لما كان الامكان من شرائط التاثير فلا يوجد مؤثر بلا اشتراط
امر في تاثيره وانت خبير بان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من علته التامة والجزء
لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظة العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح
اخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه قيل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج
اليه الشيء ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة للشيء معدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام
الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم في الوجود ضروري وايضا يلزم انسداد باب اثبات الصانع
والجواب ان المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف تاثيره عليه وليس مؤثرا فيه وبديهة
العقل دلت تجويز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود لكن تجويز ان يتوقف عليه تاثير المؤثر في الوجود فلا امتناع
في استناد المعلول الى فاعل موجود مؤثر مشروط في تاثيره باقتران امور عدمية معه فلا يلزم تاثير المعدوم
في الوجود ولا ينسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى مؤثر موجود وان كان معه هناك شرائط
عدمية وقد يجاب بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع للدخول فانه
كاشف عن وجود فضاء ملزوم بمكان للنفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن بعد
مسافة يمكن نزول السقف فيها الا ان الشرط الوجودي لما كان لا يعلم الا بلازم عدمي فعبر عنه بذلك فيسبق
الى الاوهام ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى ان ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع لان
مدخلية الشيء في وجود اخر اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب
ان يكون موجودا واما بحسب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب وجوده وعدمه
معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطارئ على وجوده فيجب ان يوجد ثم يعدم واعترض على حصر العلل
في الاربع بالشرائط مثل الموضوع كالثوب للصابغ والالة كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين للنشار والوقت
كالصيف للذي يصبغ الاديم والداعي الذي ليس بغاية كالجوع للاكل وبعدم المانع مثل زوال الرطوبة
للاحراق وبالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه وخارج

قوله
اقول فيه نظر
اقول هذا كلام غريب
ان المراد من العلة ما يحتاج المعلول
في وجوده اليه فالاحتياج والامكان [illegible]
[illegible]
[illegible]
وان لم يكن علة واحدة فلا
يلزم منه ان لا يتوقف المعلول على الكل
واحد من تلك الاجزاء يتوقف واحد على جميعها
بتوقفات متعددة وعلى هذا يكون لمجموع المادة والصورة
اثنين من افراد علته [illegible]
منه كون الشيء بعينه الكثير من احاد
[illegible]
والنزع في جميع
المركبات انما هي كونه عين ما هو فرد واحد من علته
[illegible]
في القسم من اعتبار الوحدة الجزء لجميع الاقسام
[illegible]
[illegible]
والكثير فان
فان مجموع القسمين ههنا داخل في القسم الاخير فتامل

عن المعلول

عن المعلول مع انه ليس مادة الشيء ولا مادة اجزاء الشيء واجيب بانهما بالحقيقة من تتمة العلل المادية لان
القابل انما يكون قابلا بالفعل معهما وقد يجعل من تتمة العلل الفاعلية لان المراد بالفاعل هو المستقل با
لفاعلية والتأثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من
تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة ورد بانا سلمنا ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة
هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكرنا يحتاج اليه المعلول لا يصدق عليه انه جزء المعلول لانه مادة ولا ما
لاجله ولا نعني بعدم الحصر في الاقسام الا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام
ويمكن ان يجاب بان المراد ان المعلول يحتاج اولا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى ما
ذكرنا انما هو ثانيا وبواسطة احتياجهما اليها فيكون تلك المذكورات من العلل بالواسطة والمقسم هو علة
الشيء بلا واسطة اقول لكن يبقى شيء وهو انه كان يجب ان يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل لانهم قالوا
ان الغاية مؤثرة في مؤثرية الفاعل فانهم قسموا الخارج عن الشيء الى ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل
والى ما يكون مؤثرا في مؤثرية المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من خمس القسمة وجعل هذه المذكورات
شروطا والآن نقول في تفصيل اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء له او خارج عنه
الثاني اما ما منه الوجود او ما لاجله او لا منه ولا لاجله والثالث اما ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو
الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من قال الجزء اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس
والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود
الخارجي وحيث يذكر لفظ العلة مطلقا يراد به الفاعلية ويذكر البواقي باوصافها او باسماء اخرى كما يقال لعلة
المهية جزء وركن ويقال للمادية مادة وطينة ويقال للغائية غاية وغرض فالفاعل سببه التأثير وعند وجوده
بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تأثيره
يسمى علة مستقلة وتامة ايضا يجب وجود المعلول له الا لو فرض وجوده معه في زمان وعدمه معه في زمان
اخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان لامر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا
وان لم يكن لامر لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح لان الترجح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين
وبهذا يندفع ما يقال من انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار وانه جائز عند بعضهم انما المستحيل انما
هو الترجح بلا مرجح لانا نفرض ان ارادته وتعلقها لكونه من شرائط التأثير موجود في الزمانين معا فلا يكون
مرجح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الاخر ترجحا بلا مرجح وانه باطل بديهة
واتفاقا كما ذكر ولا يجب مقارنة العدم اي لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا للعدم المتعلقا
عرفت من جواز استناد القديم الى المؤثر اقول وانت خبير بان المتبادر من هذه العبارة ان وجود العلة
المستقلة يجوز ان يقارن بعدم المعلول كذلك بطلانا تبين من انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة لا يبقى بعد
المعلول عند وجود العلة امر من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول او يكون مستعقبا له الا انا نقول انما
وجود الفاعل بجميع ما يتوقف عليه تأثيره فاما ان يوجد المعلول مقارنا لوجوده فاعلا او بعده بزمان فان

كان الاول ثبت ما ادعيناه وان كان الثاني فلا شك ان هذا الزمان منقسم ويمكن وجود المعلول في بعض
اجزائه اذ لا سبيل الى امتناعه بعد تمام العلة ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه قبله ترجح بلا مرجح بل
نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن فوجوده بعد وجود فاعله ترجح بلا مرجح لا يقال وجوده مقارنا لفاعله
فاعله ايضا ترجح بلا مرجح لامكان وجوده بعده لانا نقول ان وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما
يتوقف عليه تاثيره بزمان ترجح بلا مرجح بل يجب مقارنته اياه وعكس هذا يعني ان يكون وجوده مقارنا لفاعله لا يوجب
تاخره عنه غير معقول فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتاخره عنه بزمان قلنا
من جملة ما يتوقف عليه تاثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا و
الحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل المستجمع
لجميع جهات التاثير فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود
المعلول اما مقارن للايجاد او متاخر عنه فيكون متاخرا عن وجود العلة قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة
المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التاثير بعدية زمانية ممنوع ولا يجوز بقاء المعلول بعده اي بعد الفاعل يعني
اذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول وهذا الحكم مشترك بين الفاعل وسائر العلل الناقصة غير المعد
من المادة والصورة والشرط وعدم المانع والى هذا اشار بقوله وان جاز في المعد اما المادة والصورة
فلا شبهة في ان المعلول لا يبقى بعدهما لانتفاء الكل بانتفاء جزئه بديهة واما الفاعل والشرط وعدم المانع
فلا يبقى ايضا المعلول بعدها لان الامكان متحقق في جميع الازمنة فوجب ان يتحقق معلوليته التي هو الحاجة
الى المؤثر في جميع الازمنة ايضا فيكون المعلول في جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر وما يتوقف عليه
تاثيره من وجود الشرط وعدم المانع فاذا زال شيء منها في وقت فقد زال ما يحتاج اليه وجود المعلول في
ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا فيه لامتناع تحقق المحتاج بدون المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه واما
المعد فلما كان احتياج المعلول اليه من حيث عدمه الطارئ على وجوده فبعدمه الطارئ يتحقق تمام العلة
فلا يكون زوال المعد مقتضيا لزوال المعلول بل مفضيا الى وجوده فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام
المعد حال وجود المعلول وعبارة المتن يدل على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام فلا
منافاة بينه وبين الوجوب واما اختار ذكر الجواز رعاية لمقابلة الا جواز اقول هكذا قيل وفيه نظر لان
هذا الكلام انما يصح ان لو قال يجوز انعدام المعد حال وجود المعلول وليس كذلك بل انما استفيد هذا
الجواز من بقاء المعلول بعد المعد حتى لو قال بدل قوله وان جاز في المعد وان وجب في المعد يعني وان
وجب بقاء المعلول بعد المعد لاستفيد ذلك المعنى بعينه ثم لو قيل يجب وجود المعلول بعد المعد لان
العلة انما تتم بانعدامه فكان حق العبارة ان يقول وان وجب في المعد وان جاز كان الجواب ما ذكره
وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه لحصول المعد القريب فلا يجوز ان يجامع وجود المعلول بخلاف
المعد القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع
المعلول لان المعد ملزوم لاستعداد وجود المعلول على تفاوت مراتب الاستعدادات وشيء من مراتبها لا يجوز

قوله
اذ لا سبيل
الى امتناعه اقول
اذ لو امتنع بعد تمامها الى
ان ينقضي زمان فيه بعد لم يكن في زمان
علة تامة ... لتوقف المعلول على امر
آخر لانقضاء الزمان او ابتدائه ... هف
قوله بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ... اقول اي
[illegible]
المعلول الاول
[illegible]
وجوب وجود المعلول بعد المعد
يستلزم وجوب بقائه بعد ...
... وجود المعلول بعده ...
عليه ان يحمل العبارة ...
جواز بقاء المعلول بعد المعد ...
[illegible]
وجوب المعلول انما هو بعد المعد القريب لا بعد المعد ...
[illegible]

ان يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد هو القوة المنافية للفعل كذا قيل وفيه ايضا البحث بان يجامعه
واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج الممكن في جميع اوقاته الى علة ما لا الى العلة الموجدة له ولا حتى
ينعدم بانعدامها ومن الجائز ان يكون لمعلول واحد علتان مستقلتان على البدل فاذا وجدت احديهما
ثم انعدمت فوجدت الاخرى في زمان انعدام الاولى فوجد المعلول فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته المستقلة
والبرهان انما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معا لا على البدل وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم
المعلول لجواز ان يقوم مقامه شرط اخر واجيب بانه لا يستحيل التزام ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان
على سبيل البدل ممتنعتا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول
الشخصي واما ان يوجد احدى تينك العلتين فيوجد المعلول ثم تنعدم هذه العلة و توجد الاخرى فهو مستحيل لان
المعلول الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل
الوجود حاصلا له بايجاد الاولى فلما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان تكون علة مفيدة للمعلول اصل
الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال انها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا
يكون علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر ان المستقلتين المذكورتين يجب ان يكونا بحيث اذا وجدت احديهما
استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان توجد بدل الاولى ابتداء فان قلت ما ذكرته انما يتم في تعدد
العلة الفاعلية اذ لا بد لكل واحد من الفاعليتين من تاثير دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل لجواز ان
يتوقف تاثيره على احد الامرين قلت اذا توقف تاثيره على احد الامرين لم يكن خصوص شيء منهما شرطا
فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون تاثيره المشروط بخصوصية
الاخر تاثيرا اخر و يتم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع من التاثير فانه اذا كان المانع مركبا من امرين
مثلا انتفى بانتفاء احد الامرين فلا تعدد في عدم المانع واذا كان التاثير متوقفا على خصوصية احد
العدمين زال بزوال ذلك العدم ويكون التاثير المتوقف على خصوصية العدم الاخر تاثيرا اخر انتهى كلامه
اقول فيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام العلة الاولى بل ان انعدام العلة الاولى وجد
علة ثانية واستمر وجود المعلول بهذا السبب قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له قلنا ان اراد
باصل الوجود الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق نختار ان العلة الثانية لا تفيده واستقلالها لا
يقتضي ذلك وان اراد باصل الوجود نفس الوجود اعم من ان يكون في الزمان السابق وغيره نختار انها
تفيد وجود المعلول ولكن في الزمان الذي هو زمان وجود العلة الثانية قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا
م فان وجود المعلول في زمان وجود العلة الثانية الذي هو اثر العلة الثانية غير الموجود في الزمان السابق
الذي هو اثر العلة الاولى لا يقال فعلى هذا يكون فائدة العلة الثانية وجود المعلول في الزمان الثاني بل استمرار
وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة الثانية تفيد بقاء وجود المعلول الحاصل بالعلة الاولى فلم تكن مستقلة
لانا نقول العلة الثانية تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني او الاول لكن لما وجدت
العلة الثانية في ان انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زماني وجود العلتين زمان اخر لزم استمراره

وجود المع وصار بابا او ذلك لا ينافي استقلال العلة واما ثانيا فلانا نقول يجوز ان يكون لمعلول واحد
علتان تفيد احديهما اصل الوجود وفي ان انعدامها توجد علة اخرى تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى
قوله يلزم ان لا يكون العلة الاخرى مستقلة قلنا لا يمنعنا كونها مستقلة اذ العلتان يجب جواز بقاء المعلول
بعد انعدام علته باى وجه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبنى على امتناع اعادة المعدوم وذلك لم يثبت
كما عرفت لكنه لو قال بدل قوله ان انعدم المعلول بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم ان
انعدم بانعدام الاولى ثبت ما ادعيناه سقط عنه هذا الاعتراض واما رابعا فلان قوله انما توقف تأثيره على
احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شئ منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تأثيره على احدهما بخصوصه
زال بزواله ويكون له تأثير المشروط بخصوصية الاخرى تأثيرا اخر لو تم لدل على استحالة ان يكون لواحد شخصى
علتان مستقلتان مطلقا وقد سبق ان لا استحالة في ان يكون لواحد شخصى علتان مستقلتان على سبيل البدل
ممتنعا الاجتماع بان يكون بكل واحدة منهما بحيث لو وجدت هى ابتداء وجد بذلك المعلول الشخصى فانا نقول
وجود المعلول اما ان يتوقف على احديهما لا بعينها فلا يكون خصوص شئ منهما علة فلا تعدد في العلة واما
ان يتوقف على احديهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودها فلا يكون الاخرى علة مع ان المحل
منع المقدمة القايلة اذا لم يكن خصوص شئ منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وما يظن من ان البناء يبقى بعد
البناء فالمعلول يبقى بعد علته فقد عرفت ان سبب الجهل بما هو علة حقيقة وكذلك ما يرى ان الاب علة
لوجود الابن فهو اما فاعل لوجوده او شرط له مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة فاعلية او شرط
لسخونة الماء المتسخن بها مع بقاء السخونة بعدها فبطل ما ادعيتموه من ان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد
العلة فان الاب بارادته مخصوصة وحركة معينة علة فاعلية او شرطية ثم بعد العلة التامة لحركة المنى وحركة المنى
علة معدة لحصوله في الرحم ثم حصوله فيه زمانا مع امور تحدث هناك علة الاستعداد لقبول الصورة
الانسانية فيفيض عليه تلك الصورة من المبدأ الفياض فتصوير الانسان وبقاؤه انما العلة اخرى غير
الاب فلذلك جاز بقاؤه بعده وكذلك النار لمجاورتها الماء تعد الماء لقبول السخونة فيفيض السخونة
عليها من المبدأ ومع وحدته قوله المعلول الفاعل اذا كان واحدا فقد اتحد ولم يكن له جهة ولم يكن شرطا
بامر لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من واحد خلافا لاكثر المتكلمين وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك في
الموجب بالذات وجوازه في الفاعل المختار كلاهما متفق عليه وانما النزاع بينهم في ان المبدأ الاول موجب
او مختار والحق ان الفاعل اذا تعدد ما له تأثير او بقيا على ما ذهب اليه المتكلمون كان جامعا ومحويا له
او فيه كثرة باعتبار تعدد ما له تأثير او بقيا فلا يكون واحدا من كل الوجوه فان تصوروا ان لا يكون فيه تعدد
بوجه كان ما خلا فيه وعندنا نعارضه اقام الحكماء بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدر الامرين كان
مصدرية هذا غير مصدرية ذلك فان كان كل واحد منهما نفس الواحد الحقيقي كان لا مرا واحد حقيقتان
وان دخل فيه واحد منهما لزم تركبه فلم يكن واحدا ما فرضناه واحدا وان خرجا او خرج احدهما وكان الاخر
عينا لزم التسلسل في الخارج لان المصدرية الخارجية لا يمكن ان يستند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو

قوله
واما ان يتوقف
على احديهما بخصوصها يمتنع
ان يوجد الا مع المستقل لا باطل ١٣٠
والشق بما ذكره من استلزامه اعادة المعدوم
او كون ما فرض علة مستقلة وقد ان ما الفيه ونا
هو في هذه الصورة فلا يتم النقض بل لا يتم
دليل في نفسه ايضا اذ لو ان يمتنع
ان توقف على احديهما
بخصوصها
ليستلزم
امتناع وجوده
بدونها وذلك
لانه لو افترق
التوقف الا على
وجود الموقوف الا
بسلب وجود الموقوف
عليه لم يكن فيه لا يجوز
وجود المعلول بدون علته
علة اخرى من تلك تعرف
اذ محصل ان لا يمكن وجود
المعلول بدونه لا يمكن وجود المحل
بدونه بل لا معنى للتوقف الا ذلك
للمعنى للفاعل الذى هو مدلول
الفاء والتعقيبية اعنى الاستلزام و
امتناع استلزام سببين مجتمعين
واحد لا سببين التعاقب او التبادل غير
بين يحتاج الى الدليل وقد اشتهر
المستدل الى بطلان الاول بما ذكره من الاعتبار
واما الثانى فلم يتم عنده عليه وبعد ما فرغ عنه حيا
الاب وهو يبقى بعض المسافات ذو بلد الاعلا
قوله فان تصور ان لا يكون فيه تعدد والقول الايجا
ان الحكماء معترفون بان المبدأ الاول مختار مع انه
لا يصدر عنه عندهم الا الواحد لعدم التعدد والجهات
فيه وكون الاختيار عندهم ليس يمنع من الصدور
والترك مرهون كونه ان شاء
فعل وان لم يشأ لم المختار
تفضيل
وان استدل وقوع احد المقدمتين غير موثرة في المقصود
وهو جواز صدور الكثير عنه وعدم جوازه ما لا نظير لما

وحده مصدرا والمعلق بخلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدرا لذلك الامر المصدرية ثم ننقل الكلام الى مصدرية

المصدرية حتى يتسلسل واجيب تارة بالنقض وتقريره انه لو تم هذا الدليل لزم منه فانا نقول لو صدر عن

الواحد الحقيقي شيء فمصدريته لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل فيلزم تركيبه

او خارج عنه معلول له لما مر انفا وننقل الكلام الى مصدريته حتى يتسلسل او نقول كان الصادر هناك

شيئين احدهما ذلك الشيء الصادر عن الواحد والثاني مصدريته لذلك الشيء الا شيء واحد وهو مناف

لما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري فتستغني عن المصدر

قيل لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين لا يكون لها تلك الخصوصية

مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما سواه فلا يتعين صدوره عنها فاذا

فرضنا مثلا ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها ويجب

ذلك تعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فتكون موجودة

قطعا ومتقدمة على المعلول جزما فيعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدور اخرى وبكون

العلة بحيث يجب عنها المعلول مرة ثالثة الى غير ذلك من العبارات عما هو المقصود في هذا المقام حتى ان الخصوصية

ايضا يتجه عليها الاشكال بانها اضافية لكن لم يقصد بها مفهومها الاضافي بل اريد امر مخصوص له ارتباط

وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص لا يكون له مع ذلك الغير ويسمى اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى

المراد بطريق التجوز بما لا ينكر فاندفع المنع وهو ظاهر والنقض ايضا لان المعلول اذا كان واحدا يكون مصدريته

بالمعنى المذكور عين ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق مصدريتان متغايرتان لا

يمكن ان يكون كل منهما عين ذات المصدر لما مر انفا ولا ان يكون واحدة منهما داخلة فيلزم كون احدهما الا

اقل خارجا معلولا له ويتم الكلام الخ واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات

خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع

غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها الا بعضها دون بعض ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع

كل صادر معين فلا نسلم انها موجودة قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فتكون موجودة قطعا قلنا

ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نسلم ان الخصوصية المذكورة يجب ان تكون في الحقيقة فاعلة حتى يلزم وجودها

لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر ما له خصوصية مع معلول معين ومع امر اخر له خصوصية مع

معلول اخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع المأخوذ منه ومن غيره وان اراد بالمصدر ما له مدخل في

الصدور سلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نسلم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا لا بد في اثبات المط

ليس متوقفا على وجود الخصوصية بل يكفيه تعدد ما له مدخل في المعلول لانه يلزم حينئذ تكثر في الواحد الحقيقي وايضا

لانا نقول لو اوجب تعدد الامور العدمية تكثرا في الواحد الحقيقي لزم انه لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن شيء

واحد من جميع الوجوه لاستلزامه تكثرا فيه لكنه باطل لان جميع ما يباينه مسلوب عنه بالضرورة وما يقال

من ان سلب شيء عن شيء لما كان لا يتحقق في العقل الا بعد تعقل المسلوب والمسلوب عنه يتقدم ما نه

۱۳۱

فلا بنارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري لا يتوقف على أن
جنسرتها
لا فرق بين شيء وشيء
والا اعتباري في ان الاتصاف
بها يحسب بنفس الامر يستدعي عدم الاتحاد
ان بين المصدرية امر اعتباري فلا يلزم التسلسل لان
تعدده بانقطاع الاعتبار فلا اجلال فذ
يكون واحدا متعددا للمعلول فانه يتحقق
اقول الظاهر ان يقول الشكال
انها المصدرية
الاضافية
واما المعنى الذي
ذكرنا انه هو
المصدر الحقيقية
وهو الامر الحقيقي
فلا نسلم تغايره حتى يتم
اول المستدل الاثنين
الكلام الذي ان صدر
الامرين يجوز ان يكون
واحدا منهما لم لو يتحقق
المعلول لتحقق مصدريتان
متغايرتان بعد تغاير المصدرية
بالمعنى الحقيقي الذي هو المصدر
يكون في شيء منهما او تعدد المعلول
الصادر من مصدر واحد لتحقق
مصدران متغايران وهو ثم يجب
هو مصادرة ثم انكم ظنتم ان علمه
وقدرته وارادته مع اختلاف مفهوماتها
عين ذاته ولم يرد وا يكون كل منها
عين حقيقته بل ارادوا ان ذاته تعالى
باعتبار انه امر مجرد عن المادة ولواحقها
علم وباعتبار انه مبدأ الممكنات قدرة و
باعتبار انه كاف في التخصيص ارادة من غير
ان يستلزم تركيبا في ذاته فلم لا يجوز ان يكون
المصدريتان عين ذاته بهذا المعنى فلا يلزم
محذور والتحقيق سيجي فلا اجلال قوله واعترض
عليه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة اقول
سياق الكلام ان منع المقدمة القائلة بانه
لا بد ان يكون للعلة خصوصية
مع المعلول لا يكون
لها تلك
الخصوصية مع غيره وحاصله انه يجوز ان يكون تلك
[illegible]
[illegible]

قوله والجواب ان نقيض صدور ا لا صدور ا لا صدور لا ا اقول صدور لا ا
ليس
صدور ا قول لا صدور
اعني الاتصاف بصدور لا ا فقط
الاتصاف بلا صدور ا ... [illegible]
جاز ان يكون متصفا من جهة بصدور ا ومن جهة
اخرى بلا صدور ا من غير تناقض واما اذا لم يكن
الا جهة واحدة لم يصح ان يتصف
بالامرين لزوم التناقض [illegible]
[illegible]

ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده مع انه لا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة فقد يوضع بان الواحد الحقيقي كالواجب تعالى متصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب الاضافات وان لم تكن متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلوب وانما المتوقف على تعقلها هو العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف الثاني لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما لتعدد المؤثر فلم يصح الاستدلال عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول فانا اذا رأينا ان الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء فظهر انه كلما تعدد المعلول تعدد العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب والجواب ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانا لما رأينا نارا ولا برد معها كما كان مع الماء ورأينا ماء ولا حرارة معه كما كان مع النار علمنا بالتخلف اثر كل منهما عن الاخر انهما متغايران فلو رأينا اثارا متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على تعدد المؤثر بل هذا هو المتنازع فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا و ب مثلا كان مصدرا لا وما ليس ا لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض صدور ا هو لا صدور ا لا صدور لا ا اعني صدور ب وبهذا الوجه كتب ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلب قال الامام العجب ممن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله في مثل هذا المطلب الاعلى حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان ثم تعرض للكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى جواب استدلال المتكلمين وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة للاخر والاخر معلولا له بوسط او بغير وسط وهذا باطل ضرورة وتقرير الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات فان له وجودا ووجوبا بالغير وامكانا بالذات فيصدر عنه بحسب كل جهة من تلك الجهات امر اخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا تصلح علة للاعيان الخارجية ولما كان جواب هذا ظاهرا لانها ليست علة مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى يصلح ان يجعل مبدأ للممكنات باعتبار ماله من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته متوسطا في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا تثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لهما دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض بان ثبوتهما لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلهما يتوقف على تعقل الغير كما مر ولا بعد اقول ان سلب شيء عن شيء لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافة بين شيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما والمصنف في شرح الاشارات قد بين كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه اخر حيث قال اذا فرضنا مبدأ اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته

ثم من الجائز ان يصدر عن أ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب
شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى الشيء الآخر صار في ثانية المراتب
ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن أ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا
ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن و
بتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه
كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات
التي يكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز
وجود كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له وهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة
واحدة عن مبدء واحد انتهى كلامه وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا
اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا فلا يرد على هذا الوجه
الاعتراض الوارد على الوجه الاول وهذا الحكم ينعكس على نفسه في الوحدة النوعية بالعكس يعني ان الواحد
بالشخص لا يكون معلولا لعلتين يستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة وذلك لوجهين الاول انه
يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونها علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية
الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا
يفتقر في التاثير الى شيء آخر وان توقف على احديهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف
على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين
عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى
الاخرى وح لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه واورد الامام ان المعلول لو كان محتاجا
لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وحينئذ ان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج
اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان
يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة تلك العلة المعينة
فالحاجة المطلقة من جانب المع الى علة ما وتعيين العلة من جانب العلة واعترض صاحب قف بان ما
ذكر من احتياج المع الى علة ما بحيث يكون التعيين من جانب العلة التزام العدم احتياج المعلول الى
العلة بعينها مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين
من غير ان يحتاج الى كل منهما بعينه ليلزم المح بل الى مفهوم احديهما لا بعينها الذي لا ينافي الاجتماع
كما هو شان المعلول النوعي والحاصل انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا من اقتضاء
العلة المعينة دون احتياج المع الى تلك العلة المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معلولا لعلتين مستقلتين
ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة
منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعتا لزم الاستغناء

وبتوسطه د خامسة

قوله ان [illegible] لو توقف على الكل منها لم يكن شيء منها علة [illegible]
لا جزء علة
لو توقف على الكل واحد
منها لو توقف على المجموع من حيث هو
ان لا يكون شيء منها علة مستقلة الا انه
ان الشق [illegible] الكل من اجزاء العلة انه موقوف
عليه المجموع [illegible] ان اريد انه توقف على الكل منها
لو توقف على المجموع [illegible]
[illegible]
التوقف على الكل
الافرادي
[illegible]
[illegible]
المستقلة الذي
هو [illegible]
[illegible]
نفس المعلول على كل
واحد منها كان [illegible]
مجموع ما يتوقف عليه المعلول
[illegible]
لا يكون شيء منها علة مستقلة
سواء كان ذلك المجموع [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] بما سبق [illegible]
[illegible] ان لم يكن
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] احتياج المعلول [illegible]
[illegible] ان العلة [illegible]
[illegible] لكن لا يلزم ان يكون [illegible]
التوقف على [illegible] المعلول [illegible] ان
يكون [illegible] العلة كما سبق [illegible]

من خصوصية كل منهما الا من مفهوم احديهما الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل الاول وايضا فلان
تخلف الدليل الثاني شقا ما اجيب او هو ان يتوقف الشيء على احدى العلتين لا بعينها فلا يلزم شيء من المحالات
المذكورة في الدليل الثاني فلا يتم هو ايضا اقول ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان
بعينه كل واحدة منهما احتاج المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان تعين العلة من جانبها يكون احتياجا
الى كل واحدة منهما بعينها ويلزم ما ذكرنا ولسنا انما اجتماعهما لو توارداتا على سبيل البدل اما ابتداء او
على التعاقب فلا يلزم محذور بان المتعين بالعلية على تقدير وجود كل واحدة منهما انما هي الموجودة حينئذ دون
التي لم توجد بعد او وجدت ثم اعدمت هنا والحق ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها الى العلة ولا
استغناء عنها ايضا لانهما انما يكونان للموجود الخارجي فان استغناء شيء عن العلة معناه ان يوجد بذاتها
واحتياجه اليها انه لا يوجد بدونها فما لا يكون موجودا لا يتصف بشيء منهما والطبائع لا وجود لها في
الخارج انما الموجود فيه اشخاصها وقول المص ان الواحد بالنوع يكون لها علل متعددة ليس معناه ان
الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل متعددة بل معناه ان افرادها التي هي واحدة بالنوع يكون له
علل متعددة بان يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك والنسبتان اي العلية والمعلولية من ثواني المعقولات
اقول لا شك في انهما من الامور الاعتبارية واللازم العقلي واما انهما من المعقولات الثانية ففيه بحث
يعرف بالتدبر وبينهما مقابلة التضايف وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين بمعنى قد يكون شيء
علة لامر ومعلولا لامر اخر كالعلل المتوسطة ولا ينعكسان اي العلة والمعلول فيهما اي في العلية والمعلولية
اي لا يكون العلة معلولة لمعلولها بوسط او بغيره ولا المعلول علة لعلتها كذلك وهذان المعنيان متلازمان
وهذا هو الذي يحكم به العقل ولم يذكر دليلا على بطلانه كما يذكر على بطلان التسلسل فكانه يدعي بداهته كما ذهب
اليه الامام الرازي واستدل بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لكان متقدما على
علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان
بل بالذات ونحن نقول معنى التقدم بالذات ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا
مجرى قولك لزم علية الشيء لعلته وهو عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مغايرا له في اللفظ وان كان
معنى التقدم امرا وراء المذكور فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره باقامة الدليل عليه ثانيا فانا من وراء
المنع في المقامين اذ لا يتصور هنا للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا
نسلم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة قال الامام فالاولى ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الاخر
والمفتقر اليه الى ذلك الواحد فيلزم افتقار كل واحد الى نفسه وانه ممتنع اذ الافتقار نسبة لا يتصور الا بين
الشيئين ثم قال والاقوى ان يقال نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان العلة المعينة يستلزم معلولا
معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما يعني
الوجوب والامكان متنافيان وانما كان هذا اقوى من ذلك الاول لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري
اقول فيه بحث لا نه يجوز ان يكون لكل من الشيئين جهتان يثبت منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان

والجواب

والجواب بانه اذا اختلفت الجهة لا يكون مما نحن بصدد ابطاله انكلامنا في بطلان الدور ولا دور الا
مع اتحاد الجهة لعيس بشيء لان الدور هو ان يكون الشيء مفتقرا او مفتقرا اليه كلاهما من جهة واحدة فبعد
تحقق الدور يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه لا من جهة واحدة ولا يقدح في ذلك ان يترتب على كونه
مفتقرا صفة لذلك الشيء وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى لها مغايرة للاولى كما نحن بصدده فان منشأ
احدى النسبتين هو كونه مفتقرا ومنشأ الاخرى هو كونه مفتقرا اليه واعترض عليه القاضي الارموي
بانه ان اراد بالافتقار في الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مط فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى
من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الاخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين
وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين العلة والمعلول الا امتناع كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اراد به الا
امتناع الانفكاك مع صحة التاخر اى تاخر المفتقر عن المفتقر اليه جاء في التاخر ما جاء من الشبهة في التقدم
بعينه اذ نقول ح ان اردت بتاخر المعلول معنى المعلولية كان قولك كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى
الاخر بمنزلة قولك كل واحد منهما معلول للاخر وهذا هو عين المتنازع فيه وان اردت به معنى اخر فلا بد من
تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي اقول الجواب عن تلك الشبهة ان بين العلة
والمعلول ترتبا بحيث يصح ان يق كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احد الا يشك في انه يصح ان يق تحركت
اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يق تحرك الخاتم فتحركت اليد بالضرورة هناك معنى مصحح ترتب المعلول على العلة
بالفاء ويمنع من عكسه وهذا المعنى يؤلها بالنسبة الى العلة كونه علة ومتقدما ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه و
موقوفا عليه وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومتاخرا ومحتاجا ومفتقرا او موقوفا فحاصل الاستدلال انه
لو كان شيء علة لعلته لزم كونه علة لنفسه وبعبارة اخرى لزم تقدم الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم توقف
الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم افتقاره الى نفسه وذلك بط ضرورة فان قيل اللزوم ممنوع وسند المنع
وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة
للشيء كافية في تحققه وان لم يوجد البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة وثانيهما انه يجوز ان يكون
شيئان ماهية كل منهما علة لوجود الاخر او ماهية احدهما علة لوجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول
قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لان العلة القريبة لا توجد بدون العلة البعيدة لان العلة البعيدة علة
لعلة قريبة للعلة القريبة فلو وجدت بدونها لزم وجود المعلول مع عدم علته القريبة وبطلانه ظاهر ولان كون
ماهية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجدة لا بد و
ان تكون موجودة قبل وجود معلولها ليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه
ولا بتراخ معروضاهما في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها اى من تلك السلسلة ممتنع
الحصول بدون علة واجبة وذلك لكونه ممكنا فلا يجب لا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة تجب ولا توجده
وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب على المعلول لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا اى ممتنع الحصول
ايضا لكونه ممكنا بدون علة واجبة لما تقدم فلو انحصر الموجودات في الممكن لم يوجد شيء منها لوجوب وجود

انفكاكه

[illegible]

الشيء لنفسه تقدم الشيء على علته حتى يق انه عين المتنازع
فيه كما ذكره الشارح في الحاشية لانا نقول فيلزم اثبات الاخر
المصحح لترتب المعلول على العلة ازالة الخفاء في اللفظ
ان يق لو كان شيء علة لعلته لزم كون شيء علة لنفسه
ولا خفاء لاثبات المصحح للفاء في
اثبات هذه الملازمة اصلا
فتدبر تق
قوله
[illegible]

علة واجبة لذاتها هي طرف السلسلة اقول من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الى غير النهاية يقول كل منها
يجب بغيره ويوجد بغيره ولا ينتهي الى ما هو واجب بذاته فيحتاج الى انه لا بد من وجود علة واجبة لذاتها مقتضية
والتطبيق بين جملة قد فصلت منها احاد متناهية وجملة اخرى لم تنفصل منها شيء منها هو برهان التطبيق و
عليه التعويل في كل ما يدعى تناهيه تقريره انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك
جملتان احديهما من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذي بعده او العلة التي قبلها احد
متناه فنطبق بين الجملة التي قد فصل منها احاد متناهية والجملة الاخرى التي لم تنفصل منها تلك الاحاد بان
نطبق الجزء الاول من احديهما على الجزء الاول من الاخرى وكذا نطبق الجزء الثاني على الجزء الثاني وهلم جرا
فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور
ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي الناقصة بالضرورة وقد ان التامة
لا تزيد عليها الا بقدر متناه فيلزم تناهيهما ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه واعترض
بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نسلم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي
فقد يكون لعدم التناهي وانما المحال لزم من المجموع اي من لا تناهي العلل والمعلولات ومن فصل عدة متناه
منها حتى يحصل جملة اخرى ومن توهم انطباق احديهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا
ولا يلزم من ذلك استحالة الترتيب من اجزائه فان مجموع قيام زيد وعدمه محال وكل واحد من جزئيه ممكن في نفسه
وايضا فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند
القائلين بالتطبيق مع ان الحجة جارية فيها واجيب عن الاول بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما
متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن الثاني بانه اذا كان
المجموع محالا لا بد ان يكون شيء من اجزائه او اجتماعها محالا اذ نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم التناهي
ليس محالا وعن النقض بالاعداد بانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما
هو متناهية وعن النقض بالباقيين اي الامور المتعاقبة الوجود كالحركات الفلكية والتي توجد معا لكن
لا ترتب بينها كالنفوس الناطقة بان المتكلمين مجمعون على استحالة لا تناهيهما واجراء برهان التطبيق
فيهما وسيصرح المصنف بذلك في مبحث حدوث العالم واما الحكماء المشترطون في استحالة ما لا يتناهى
اجتماعها في الوجود والترتب بينها فهم يقولون بانه اذا كانت الاحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها
ترتب ايضا فاذا لاحظنا الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا
فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى
ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة
وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى
الا اذا كانت موجودة معا اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا
ولم يكن بينها ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء

الثالث

١٣٦

قوله
اقول من يجوز
ذهاب سلسلة الممكنات
الى آخره [illegible]
[illegible]
[illegible] موقوف على [illegible] الترتيب
[illegible]
[illegible] سلسلة الممكنات
الى غير النهاية [illegible]
عدم [illegible]
السلسلة
باسرها لان
امتناع عدمها
بالاسر [illegible]
ولا استلزام [illegible]
عدم الواجب لذاته
وهو [illegible] ولا الاستلزام
عدم الواجب بالغير
الواجب بالغير [illegible]
[illegible] الغرض لان كل
واحد من احاد [illegible]
في ضمن انتفاء جميع السلسلة
اذ انتفاء جميعها غير ممتنع
[illegible] جميع [illegible] من
[illegible] في ضمن عدم الجميع لم
يجب وجوده والسر في ذلك ان
الممتنع بالغير انما يمتنع عدمه على تقدير
وجود علته لا على سبيل [illegible]
مع علته [illegible] في سلسلة العلية [illegible]
بالذات لم يرتفع اصلا ولا يكفي [illegible]
عبارة المتن على ما ذكرنا من غير تكلف فان
[illegible] الواجب بالغير ممتنع [illegible]
[illegible] التقدير [illegible] يتحقق الواجب بالغير ايضا لان كل
واحد منها [illegible] العدم لا مكان عدمه في ضمن عدم الجميع
[illegible] وجوده [illegible] على هذا التقدير عدم [illegible]
[illegible] مع وجود علته لا [illegible]
قوله واجب [illegible]
الضرورة قوله
كان
قول المعترض ولا نسلم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون
[illegible]
فزدوا ان الناقصة يلزمها الانقطاع اقول اي على
تقدير تطبيق الاحاد بالاحاد [illegible]
الدعوى على المقدمات السابقة
في اثبات [illegible]
[illegible]

قوله وقوع كل
واحد الى آخره فيه نظر لان الخصم
ان يمنع امكان وقوع كل واحد من
احاد الثانية بازاء واحد من احاد الاولى
ان ذلك الوقوع ان كان في الذهن فيتوقف على حصول
فيه مفصلا وان كان في الخارج فيتوقف على
الترتيب ولا يجري الفرض في
المسند من الاحاد من
اثبات
المقدمة
المذكورة
ذكره من
جواز ان يقع
احاد كثيرة من احديهما
بازاء واحد من الاخرى
لا يستلزم امتناع وقوع
كل واحد منها بازاء
واحد من الاخرى لان
المراد بالجواز العقلي الذي
هو الاحتمال فان فرض وقوع
ما يجري في الصورة
ممتنع بعض المقدمات فيها
بكيفية احتمال اللاوقوع والحكم
احتمال الوقوع في الاحاد الغير المتناهية
المتسلسلة الامكان الذاتي
الامور الغير المتناهية الغير المترتبة
ممكن لان الوقوع كل واحد من السلسلتين بازاء
واحد من الاخرى لكن ذلك لا يستلزم الترتيب
والحصر في جميع الملاحظة والصواب في الايراد
والجواب ما ذكرناه في الحاشية

١٣٧

الثالث وهكذا الجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبر بازائه واحدا من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين حبلين ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك في الاولى اذا طبقت طرف احد الحبلين بطرف الاخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الاخر وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها اولا ووقوع كل واحد منها بازاء واحد من احاد الجملة الثانية فاذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور المكثرة ان لم يكن بين احادهما ترتب فالعقل يفرض ذلك الممكن واضاحة يظهر الخلف فلا يحتاج في ذلك الفرض الى ملاحظة احادهما مفصلة بل يكفي فرض وقوع هذا الممكن وملاحظتها اجمالا فظهر ان التطبيق يدل على ان الامور الغير المتناهية الموجودة معا ممتنع سواء كان بينهما ترتب او لا وان التطبيق باعتبار النسبتين بحيث تتعدد كل واحد منها باعتبارهما يوجب تناهيها لوجوب ان يزيد احدى النسبتين على الاخرى من حيث السبق برهان اخر على استحالة التسلسل تقريره ان ما هو المعلول المحض من السلسلة المفروضة اذا كان التسلسل في جانب العلل او العلة المحضة اذا كانت السلسلة في جانب المعلولات تحصل كلا من الاحاد الفوقانية على التقدير الاول والتحتانية على التقدير الثاني متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احدهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم من التطبيق بينهما زيادة وصف العلية على التقدير الاول وزيادة وصف المعلولية على التقدير الثاني ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة على التقدير الاول لا ينطبق على معلولها وذلك لخروج المعلول المحض من السلسلة بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة وذلك المعلول هو نفس تلك العلة المنطبقة عليه وانما يتغايران بحسب وصفي العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق بينهما وكل علة ومعلول منطبقين لا بد ان يكون قبلهما علة فاذا انطبقت افراد المعلولات باسرها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء من افراد المعلولات والا لزم ان ينطبق معلول من تلك المعلولات على علتين فلا يكون علة متقدمة عليه بل واقعة في مرتبته وقد عرفت بطلانه فتزيد سلسلة العلل على سلسلة المعلولات بواحدة وفيه انقطاع السلسلتين وكذا كل معلول على التقدير الثاني فلا ينطبق على علته بل على علة معلول المتأخر عنها وهو ذلك المعلول بعينه فكل معلول وعلة منطبقين لا بد ان يكون بعدهما معلول فيلزم على قياس ما تقدم زيادة سلسلة المعلولات على سلسلة العلل بواحد فينقطع السلسلتان معا ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وفي علله لان المجموع علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب به وكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة برهان اخر تقريره ان جميع تلك الموجودات المتسلسلة اذا اخذ بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك انه موجود ممكن اما الوجود فلانحصار

اجزائه

اجزائه في الوجود ومعلوم ان المركب لا ينعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقاره الى جزئه
الممكن واذا كان الجميع موجودا ممكنا فوجده اما بالاستقلال اما نفسه وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منه
وهو ايضا ممتنع لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعللها بناء على ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة
يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو كان الموجد لبعض اجزائه شيئا اخر لتوقف حصول ذلك المركب عليه
ايضا فلم يكن احدهما مستقلا واما موجد الجميع بالاستقلال لا يجوز ان يكون جزئه لان كل جزء محتاج الى
ما لا يتناهى من تلك السلسلة فلا يستقل بدونها واما خارج عنه وقد مر انفا ان العلة المستقلة للمركب من
الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج جزءا من اجزاء السلسلة
ولا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجبة داخلة في السلسلة والا توارد علتان على معلول واحد شخصي
وهو خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من احاد السلسلة مستند الى اخر منها الى غير النهاية
وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية
وبهذا فكونا من التقرير اتضح ما قيل ان اريد بالعلة التي لا بد منها لجميع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة
كونها نفس السلسلة فان العلة التامة مجموع جميع ما يحتاج اليه الشيء قد يكون نفس ذلك الشيء كما في المركب
من الواجب والممكن فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجوبها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا نم
وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها وان اريد العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها بعض اجزاء
السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون
بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير لانا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل
المستقل بالايجاد واما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة
القائلة بان كل جزء محتاج الى علته فلا يستقل بدونها ان احتياج العلة الى ما هو علة لها يوجب عدم الاستقلال
استقلالها بل انما ينافيه احتياجها الى ما هو علة للمعلول لما ينافي ايجاده وعلى المقدمة القائلة بان
العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه انما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل
جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يوجد الجزء
شيئا فشيئا كالخشبات السرير وهيئته الاجتماعية ضد وجود الجزء الاول ان لم توجد العلة المستقلة
التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان وان وجدت لزم تخلف المعلول
اعني الجزء الاخير عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها
او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها وانا كان العلة
المركب مترتب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مترتبة الاجزاء بحيث كل جزء منه بجزء منها يقارنه بحسب
الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب لجواز امتناع كون العلة
المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه
او لعلله وهو المجموع الاجزاء التي كل منها معروض العلية والمعلولية بحيث لا يخرج منها الا المعلول المحض

الثالث

المتاخر عن الكل بحسب العلية المتقدمة عليه بحسب الرتبة بحيث يعتبر من جانب المتناهي ولذا يعبرون عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المبدأ الاول فانه جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققه ويقع بكل جزء منه جزء منها فان نفس جزء من السلسلة يكون علة المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى النهاية فان قيل ما بعد المبدأ المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن محتاج الى علته وهو جزء من السلسلة فيحتاج باحتياجه السلسلة ايضا الى تلك العلة وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة الا بمعاونة من تلك العلل ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من المبدأ المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج على ما تحققت وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا مدخل للمعلول الاخير في ايجاده فان قيل نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزء منها العدم اولوية بعض الاجزاء ولان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان يكون علة الجملة لكونها اكثر تاثيرا قلنا ممنوع بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء علل بعيدة للجملة لا يستقل بايجاد الجملة بل يحتاج في ايجادها الى معاون خارج هو علتها القريبة وعلى اصل الدليل منع اخر وهو انا لا نم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المعللة كل واحد منها بعلته وقولهم انها ممكن مجرد بعبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلته فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا يفتقر الى غير علل الاحاد وما قيل جميع تلك العلل الموجدة التي هي علة موجبة للسلسلة باسرها اما ان يكون عين السلسلة او داخلا فيها او خارجا عنها مبني على توهم ان السلسلة موجود اخر ممكن يحتاج الى علة اخرى هي جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هناك الا ممكنات قد احتاج كل منها الى علته وما يقال ان وجودات الاحاد غير وجود كل واحد منها كلام خال عن التحصيل هذا وان قوله ولان المجموع له علة تامة ان اراد بالعلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء فقد عرفت فساده وان اراد بها المؤثر بالاستقلال فالظاهر ان يكون مقدما على قوله ولان المؤثر في المجموع الخ وجه اخر لو تحققت سلسلة العلل الغير المتناهية لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية وهو باطل لان العلية والمعلولية متضايفان تضايفا حقيقيا ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد من المتضايفين الحقيقيين وجد الاخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة وجه اللزوم ان كل ما هو في السلسلة فهو معلول الى ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وكذا نقول لو تسلسلت المعلولات لا الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس كالعلة الاولى وجه اخر لو وجدت سلسلة غير متناهية سواء كانت من العلل او المعلولات ففي كل عشرة تشتمل على الوف عشرة الالوف الموجودة فيها اما ان تكون مساوية لعشرة احادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان عشرة الاحاد يجب ان يكون العشر مثل عشرة الالوف كان معناها ان يوجد كل الف من الاحاد واحد حتى يكون عشرة مائة الف عشرة والما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الاحاد تشتمل على جانبين احدهما تشتمل عشرة الالوف والاخرى يقيد الزائد عليها والاول اعنى الجملة

الى تقييد عدة الالوف اما ان يكون من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم
تناهي السلسلة هف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين فنفرض مقطعا ينفصل جانب متناه فيأتي
التقريب اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية من الطرفين لكونها محصورة بين
الحاصرين هما طرفا السلسلة والمقطع الذي هو مبدء الجملة الثانية اعني الزائدة على عدة الالوف على ما هو
المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الآحاد المتألفة من تلك
العدة من الالوف والمتألفة من الجمل المتناهية الاعداد والآحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني
فلان الجملة التي هي بعد الزائدة على عدة الالوف تقع في جانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين
طرف السلسلة ومبدأ عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف تسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي
عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة التي هي اجزاء تلك العدة والآحاد على ما مر ويدفع منع المنفصلة القائلة بان
هذا مساو لذلك او اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي ويمكن دفعه بدعوى الضرورة
في ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير متناهيتين فهما اما متساويتان او متفاوتتان ويتكافئ التكافؤ
اي العلية والمعلولية وليس المراد بهما ههنا العلية والمعلولية مطلقا بل الفاعلية والمفعولية على ما سيتضح
في طرفي النقيض اي الوجود والعدم على معنى انه اذا تحققت العلية في معروض وجودي تحققت المعلولية في
معروض وجودي وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في معروض وجودي تحققت العلية في معروض
وجودي وهذا معنى تكافيهما في الوجود وايضا اذا تحققت العلية في معروض عدمي تحققت المعلولية في معروض
عدمي وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في معروض عدمي تحققت العلية في معروض عدمي وهذا معنى
تكافيهما في العدم وحينئذ لا يمكن تأثير العدمي في الوجودي ويلزم من ذلك انه اذا كانت العلة الفاعلية
عدمية كان المعلول ايضا عدميا وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت العلة الفاعلية ايضا وجودية فان ثبت
ان تأثير الوجودي في العدمي لا يجوز ثبت ما ادعاه بتمامه لانه يلزم منه انه اذا كانت العلة الفاعلية وجودية
كان المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان المعلول عدميا كانت العلة ايضا عدمية لكنه لم يثبت وما قيل في اثباته من
انه ان صح ان عدم العدم عين الوجود وان عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لم يجز ان يكون الوجودي
علة فاعلية للعدمي والا لكان عدم الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي الذي هو وجودي هف لقول مردود بانه
يجوز ان يكون الوجودي الذي هو علة فاعلية للعدمي هو الواجب ولا يتصور له عدم حتى يلزم ان يكون علة للوجودي
وكذا ما قيل لو لم يكن معلول الوجودي وجوديا لكان عدميا او ملكة فتلك العدمي لا بد لها من علة موجودة
اذ الموجود ولا يصلح الا من موجود ضرورة فعدم تلك العلة علة لذلك العدمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول
فنفرض ان الوجودي علة اي لذلك العدمي فيتوارد علتان على معلول واحد مردود بانه يجوز ان لا يكون
للملكة علة اذ ليس من الواجب ان يكون لكل ممكن علة موجبة اذ من الممكنات ما لا يدخل في الوجود ازلا وابدا
ولو سلم يجوز ان يكون علته واجب الوجود لذاته فيلزم ان يكون معلوله ايضا موجود الوجود علته لجواز ان
يكون وجوده مشروطا على شرط لم يتحقق بعد والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميهما

قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون مصدرا لاثر وقابلا له وفرعوا
على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات حقيقية زائدة على ذاته على ما يقول الاشاعرة واستدلوا
على ذلك بان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد النسبة اي عند اتحاد نسبة الفعل ونسبة القبول بان
يكون نسبة الفعل واقعة بين المنتسبين اللذين وقع نسبة القبول بينهما اوذ المتنافيان في لوازمهما اعني الوجوب
اللازم للفعل والامكان اللازم للقبول فان الفاعل التام يجب عند وجوده وجود المفعول بخلاف القابل اذ لا
يجب عند وجوده وجود المقبول بل يمكن حصوله فيه وعدمه وعليه اعترض اولا بان الفاعل اذا اجتمع شرائط تاثيره
وارتفع موانعه وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب وجود المفعول منه فكذا نقول ان القابل اذا اجتمع
معه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه فلا فرق بينهما وان اريد القابل وحده لا
يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا نقول ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا
فرق ايضا والجواب عن ذلك بان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا في بعض الصور موجبا للمفعول من انه فاعل
دون القابل اذ لا يتصور استقلاله وايجابه من حيث انه قابل في شيء من الصور فالفعل وحده موجب في الجملة
والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك
الجهة وهو محال اقول مدفوع بان امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا المجيب وامتناع الوجوب
انما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين
هما الفاعلية والقابلية ولا محذور في ذلك ويجب التغاير بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا في ذاته
الى تلك العلة والا فلا يعني ان المعلول ان كان محتاجا الى العلة في ذاته وماهيته يجب ان يكون ماهيته مغايرة
لماهية العلة والا لزم ان يكون ماهية المعلول محتاجا الى نفسها وانه محال وان كان محتاجا الى العلة في تشخصه
لا في نوعه وماهيته جاز ان يتفق الماهيتان بل تماثلهما ولا يجب صدق احدى النسبتين على المصاحب
اذا كان شيء علة فاعلية لاخر وكان هناك شيء ثالث مصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب ان يكون
ذلك المصاحب فاعلا لذلك الاخر بل لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون لشيء واحد فاعلان في مرتبة
واحدة وكذا الحال في مصاحب المعلول فانه لا يجب كونه معلولا لعلة ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذا
فرضت عليتها لهما من جهة واحدة وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص اخر والا لزم تناهي الاشخاص
يعني لو كان الشخص من العنصريات بحسب ذاته وماهيته علة لاخر منها لزم ان يكون كل شخص علة لاخر منها
لاشتمال الطبائع المهية ويلزم لا تناهي اشخاص العناصر مترتبة موجودة معا وفيه نظر لانا لا نسلم انه يلزم
ان يكون كل شخص علة لاخر وانما اللازم ان يكون كل شخص من اشخاص العناصر لاشتمال الطبيعة الماهية
النوعية علة لشخص الشخص الاخر المعلول فيها ولا استغناء عنه بعينه بعلل الحلول ان العناصر ليست
علة ذاتية بعضها لبعض تقريره ان العناصر ليس بعضها اولى بان يكون علة ذاتية لبعضها من غير بالنسبة
كلها في ذلك سواء فيستغني ما فرضناه معلولا عما فرضناه علة بغيره في ذلك المعلول من حيث هو وحينئذ
لان معنى العلية الذاتية على ما مر ان يكون علة بسبب حقيقته لا ان يكون العلة هي المعتبرة المتحدة

لخصوصية الافراد مدخل في تلك العلية فلا يقتضي احتياج المعلول واستغنائه عن خصوصية فرد فرد واما ما
تقدم من دليل الخفري من ان الشخص من العناصر لا يتقدم بالذات على شخص آخر منها لان كل شخص من العناصر يمكن
ان يفرض متقدما على شخص آخر منها او متأخرا عنه وهو ينافي العلية الذاتية لا بد وان تكون متقدمة بالذات
على المعلول ففيه نظر لان امكان فرض التقدم والتأخر لا ينافي التقدم الذاتي بحسب نفس الامر وامكان
التقدم والتأخر بحسب نفس الامر ممنوع ولكنا نقول ما دليل الخفري من ان الشخص من العناصر تكافي شخصا
آخر في ان احدهما ليس اولى بان يكون علة للآخر من العكس والمتكافئان لا يكون احدهما علة للآخر و
يرد عليه وعلى الدليلين الاول والثاني انهما مبنيان على ان اشخاص العناصر متساوية بحسب الماهية
وهو ممنوع ولبقاء احدهما مع صاحبه دليل الخفري ان كل شخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم شخص
آخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته وفيه نظر لان كلية هذا الحكم ممنوعة والاستواء في الماهية على تقدير
التسليم لا يفيد ذلك والاستقراء الناقص لا يفيد يقينا والفعل مما يفتقر الى تصور جزئي ليتخصص به
الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل اشارة الى مبادي الافعال الاختيارية
المنسوبة الى النفس الحيوانية وهي اربعة مترتبة ابعدها عن الافعال هو التصور الجزئي للشيء الملائم او
المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق وانما يفتقر ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته
الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجح احد الامور المتساوية على الباقية
ويليه شوق ينبعث عن ذلك التصور وينقسم الى شوق نحو طلب وهو انما ينبعث عن ادراك الملائمة
في الشيء اللذيذ او النافع اذا كان مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة و
انما ينبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا ويليه الاجماع المسمى بالارادة و
يدل على مغايرته الشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه كما في الدواء البشع ومنه يعلم ان
الفعل الاختياري قد يقع بلا سابقة شوق فالقول بان مبادي الافعال الاختيارية اربعة مبني على الاغلب
وغير مريد لتناول ما يشتهيه كما اذا منعه مانع من حياء او حمية وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي
الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليه التحريك من القوة المنبثة في العضلات
المحركة للاعضاء هذا وقيل لو كان المفتقر في صدور الفعل الجزئي لزم الدور لان تصوره من حيث انه يمنع من
وقوع الشركة يتوقف على وجوده لانا قبل حدوث السواد المعين مثلا لا نتصور الا سوادا واقعا في هذا
المحل في هذا الوقت على هذا الشرط الملتبس بهذه القيود وان كانت الوفا لا يكون الا كليا واما تصور هذا
السواد من حيث شخصيته المانعة من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده على
مثل هذا التصور كان دورا واجاب المحقق بان ايجاد الشيء قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال
لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه
فانه كما يكون حصوله في الخارج سببا لحصوله في الخيال كذلك يكون حصوله في الخيال اليقيني سببا لحصوله
في الخارج فلا يلزم الدور والحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة بحسبها اي بحسب تلك الحركة وهي كما انها

الحركة

قوله ويرد عليه وعلى الدليلين الاول يمكن ان يقال ورد المنع ايضا بان الشخص من جهة العناصرية المشتركة بينه وبين سائر الافراد علة لشخص آخر وهو تحكم يرد المشاركات الجنسية والنوعية ولا يتوقف على ان اشخاص العناصر متساوية بحسب الماهية النوعية فتدبر منه جلالي

قوله ويليه المغايرة الشوقية اقول لم يجعل الشوق الذي هو [illegible] بان الشهوة [illegible] وقال الاستاد المحقق قدس سره في اوائل حواشي التجريد ان الشوق [illegible] الارادة [illegible] فقالا جالي

الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية اشار الى جواب سؤال تقريره ان الحركة على مسافة تكون بها

ارادة متعلقة بقطع جميعها ناشية من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة على حدود يقطعها المتحرك من غير

ان يتصورها بخصوصها ويتعلق ارادته بالحركة اليها والحركة منها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطعها بتمامها

باسرها كافية في حدوث الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فعلم ان الافعال الجزئية الصادرة عنا لا

يحتاج الى تصورات وارادات جزئية وتقرير الجواب ان صدور الحركة عن الارادة الكلية يتوقف على

وجود الارادة الجزئية بيان ذلك ان المتحرك على مسافة تخيلها اولا وينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع

جميعها ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدودها وينبعث من تخيله ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع

بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا اخر وهكذا فلو انقطع بعد وصوله الى حد معين من

حدودها تخيل الحد الآخر بعدما انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه ويبقى واقفا فكل جزء

من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء فهذه التخيلات

والارادات مستمرة استمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخصها ولا يقتضي كونها كلية

كذلك استمرار التخيلات والارادات هكذا متجددة متصرمة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها ولما اعترض

بان التخيلات والارادات الجزئية امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها

كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان مجتمعا فممتنع وان كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان

السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للوجود اجاب بقوله يكون السابق من هذه التخيلات

علة للسابق من تلك الارادات المعدة لحصول تخيلات وارادات اخرى فيتصل الارادات في النفس والحركات

في المسافة الى اخرها يعني ان السابق علة معدة للاحق فلا محذور في انعدامه حال حصول اللاحق لان

العلة المعدة يجب ان لا يجامع المعلول على ما تحقيقه ثم اعترض بان الانسان يجد من نفسه في كثير

من حركاته الاختيارية على مسافة كما يخرج مثلا انه يقصد نهايتها ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن

الحدود الواقعة فيها اما لغفلته عنها او لاشتغال نفسه بشاغل من خوف ورجاء ونحوه وايضا فالذي

يتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل واحد من الحدود التي تفرض في المسافة او تخيل بعضها دون بعض

الاول يقتضي تصورات غير متناهية مرات غير متناهية لان المسافة منقسمة الى غير النهاية وكل نصف

من تلك الانصاف الى ما لا يتناهى وليس كذلك لكن كل واحد يجد من نفسه عند الحركة ان الامر ليس كذلك

والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها الا انه اذا جاز ذلك في

بعض المسافة فليجز في كلها والا يلزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون مع التخيلات والارادات متصلة كما لم

يحصل اتصالها بسبب الاستمرار الحركة واجاب عن اصل السؤال بعض المحققين بان الموجود في الخارج هو

الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى القطع وسيأتي تحقيق ذلك وبيان ان الحركة بمعنى التوسط امر

واحد متحقق من مبدء المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة

عليها والحاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك

---

١٣٣ قوله بيان ذلك ان المتحرك على مسافة الخ اقول فيه بحث اذ لو فرض الارادة الكلية مع تخيل المسافة جزئية وتوجه بها النفس وقطع المسافة لا يتوقف على شيء من ذلك كما مر في المسافة الاولى الا بحسب التخيل لحركة يكون [illegible] الجزء منها فيقطعه ثم جزء آخر منه بعده ولهذا الاخير وهم ونحوه ذلك يكون فيها [illegible] ذلك الجزء المقصود من المسافة المقصودة وبذلك يحصل الغرض من هذا الكلام وهو ان السابق تصور المسافة الارادة المتعلقة بها لم يسبقه التصورات المتعلقة بالجزء جزء والارادة الجزئية المتعلقة بها [illegible]

قوله ثم التسلسل ان كان مجتمعا فممتنع الاول في هذا التوجيه نظر لان المراد بالمجتمع ان كان اجتماعها بالذات فالحيث لا يحتمل ان الكلام في المعدة وان كان المراد اجتماعها بالزمان فلا تعاقب بينها وبين سبق فلا [illegible] الكلام في التقدير الثاني ايضا فاحتمال

قوله مع ذهوله عن الحدود الواقعة فيها [illegible] لا يمكن لان ماء ونحوه ان المتحرك بالاختيار يدرك اجزاء المسافة شيئا فشيئا واذا كان كذا فغيبة الغفلة لا يدرك الطرفين وفقد من سببيتها ان الحركة المستمرة لا بسبب التدريج كذلك الارادة المستمرة في التدريج واستمرار تصور المسافة لا يوجب الاستلزام ادراك الحدود المفروضة فيها اذ الحركة الواحدة المتصلة يستند على ارادة الواحدة واستمرار لا بسبب التدريج ثم اذا تعدد الحركات كما في الحركات المتفاصلة كان هناك تصورات متعلقة بمسافات متعددة لكن لما صارت تلك التصورات في النفس بعيدة عنها مسبوقة من غير تعدد في نفسه [illegible] الامر فيتوهم انه لم يدرك الا شيء واحد كما [illegible] اليمين ان الادراك بشيء والادراك بالادراك بشيء آخر والادراك بشيء الاخر فتأمل

حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية فلا بد الحركة على مسافة تقتضيها على القاعدة القائلة ان كل فعل
جزئي يحتاج الى تصور وارادة جزئيتين ومما ذكر هنا السائل يبتني على وجود الحركة بمعنى القطع وكذا ما
اجيب به عن سؤال الدور وما اعترض به على الجواب ايضا فالكل ساقط وتلك القاعدة مثبتة ويشترط في صدق
التاثير على المقارن الوضع قال الحكماء يشترط في ان يصدر في المقارن للمادة اعني الصور والاعراض
المقارنة لها ان يكون وضع خاص بينه وبين ما يؤثر فيه لان الصور والاعراض المقارنة قوامها بمواد
الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة من الوضع ولذا
كان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او ما كان له وضع اخص بالقياس اليه والشمس
لا تضيء كل شيء اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها اليه واعترض عليه بان تاثير المادي بوساطة المادة توقف
الفعل على تحقق المادة فذلك مسلم لان ذات الفاعل اعني الصور والاعراض متوقفة عليها فيتوقف
فعله ايضا عليها بالضرورة لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التاثير وان اراد بها ان للوضع مدخلا
في تاثيرها فذلك ثم فان المادي يتاثر عن الجرم لكون خصوصية ذات الجرم مقتضية للتاثير فلم لا يجوز ان
يكون المادي بعد تحصل المادة مؤثرا بخصوصية ذاته في الجرم فلا يكون الوضع مدخل في تاثيره
وان كان حالا في المادة مقارنا للوضع واي فرق بين التاثير والتاثر في ذلك وايضا فان النفس
الناطقة تتاثر عما يرتسم في قواها المتخيلة والمتوهمة فانه يحصل لها بواسطتها اعراض نفسانية
كالغضب والفرح وغيرهما مع ان النفس ولعوارضها لا وضع لها فتلك الامور المرتسمة في قواها مادية
ذوات اوضاع وقد اثرت مع ان هذه صفات للنفس وكلامنا في المؤثر مدفوع بان قبل مراتبها الانفعال
وهو تاثير ايضا والتناهي اي ويشترط في صدق التاثير على المقارن تناهي اثاره فيكون قوله والتناهي
معطوفا على قوله الوضع والظاهر من هذا العطف توقف تاثير القوة الجسمانية على التناهي كتوقفه على
الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم ان التاثير متوقف على الوضع ومستلزم التناهي ولعل المراد
في العطف الاستلزام اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق
التناهي وعدمه الخاص على المؤثر بالنظر الى اثاره اشارة الى ان صدق التناهي وعدمه الخاص اعني عدم
التناهي عما من شانه ان يكون متناهيا وهو عدم الملكة على المؤثر نظرا الى اثاره انما يكون بحسب المدة
او العدة او الشدة ليتوسل باثبات تناهيه بحسب تلك الامور الثلثة على اثبات ان القوى الجسمانية
لا يوصف بلا تناهي اثارها مطلقا وذلك لظهور ان المؤثر لا يوصف بتناهي ولا تناهي اثاره الا بحسب احد
تلك الامور الثلثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية الكمية فاذا
وصف المؤثر بالتناهي او اللاتناهي نظرا الى اثاره فلا بد ان يعتبر اما عدد الاثار وهو التناهي واللاتناهي
بحسب العدة واما زمانها وح اما ان يعتبر تناهيه في الزيادة والكثرة وهو التناهي بحسب المدة
او في النقصان والقلة وهو التناهي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان ولذلك
لم يشتغل بالاحتجاج عليه واقام الحجة على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة وذلك لان عدم

قوله
والظاهر من
هذا العطف الخ
مفهوم هذا العطف توقف
نفس صدق التاثير على التناهي
نفس التاثير ومن البين ان التاثير اعم من
التاثير المتناهي وصدق العام الذي هو
الشيء يتوقف صدق الخاص كما تقرر في
موضعه فان التاثير المطلق ذاتي بالنسبة الى التاثير
المتناهي اذ المراد بها صدقها المطلق ذاتي
بالنسبة الى المقيد لعل المحشي [illegible]
[illegible] الا ان [illegible] ان يقول [illegible]
بدون [illegible] الصدق [illegible]

١٤٥

بطلان اللاتناهي في الشدة لان القوى لما اختلفت في الشدة كرماة يقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فما يكون غير متناه في الشدة وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان اقل منه لكن كل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع فمبدؤها اشد واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناهية في الشدة والمقدر خلافه واعترض عليه بانا لا نسلم ان قطع المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما لمحال لان القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدا يتفاوت بمقابله والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبدا عرض التناهي قالوا لا شك ان التاثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتمالها على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك الجسم بقوة جسما من مبدء معين ثم تحريكه جسما اخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدء بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فما الضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما يزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره اذ المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة اقوى واكثر اثارا لان القوى الجسمانية انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزية بتجزيها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدء معين لزم التفاوت في الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميتهما ونوقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق واجيب بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة الجسمانية لا تكون مؤثرة اثارا غير متناهية لا على انها لا تكون واسطة في صدور تلك الاثار ورد بانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور اثار لا تتناهى جاز ايضا كونها مبادي لتلك الاثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فلم لا يجوز ان يباشرها استقلالا ابتداء وتفصيلا بانه ليس الحركات التي يقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت مما بل هي كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بانه لو لا

فانهما اشد
على وجوب تناهيها القول من
المبين بان الزيادة من جانب المتناهي لا
تستلزم التناهي من جانب الاخر فلم لا يجوز في الاستدلال
يكون الا زيادة في جانب المستقبل الا الاعتدار ...
في ابطال التطبيق لعدم استقلال الزيادة
الى جانب لما فيه ...
بان ... وجود
...
وجهين احدهما
ان يكون ...
اجراء التطبيق
...
في الموجودة ...
يرد عليه ان التطبيق
العقلي لا يتوقف على
الوجود الخارجي ...
يكون ...
مادة النقض ...
بان التطبيق ان لا يوجد الا في
المرتبة الغير المتناهية ...
الحوادث الغير المتناهية ...
فلا يرد النقض ...
مقتضى البرهان عدم وجود ... او
عدم وجود ... سبب التخلف
... فهو انه لا ...
... الزيادة ... الامور الغير الموجودة
في الخارج ... الزيادة في الخارج
يتوقف على الوجود في الخارج ولا يتوقف ...
على ذلك ... مطلق الزيادة ولا ...
... قال

كل يوم اجابوا عنه بانه ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد
فضلا عن اقتضائه تناهيها واعتذر لهم بان المحكوم عليه فيما نحن فيه كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا
المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد من كون نصف تلك القوة
قوية على تحريك الجزء وان كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع
التفاوت في حال موجودة للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها
بالزيادة والنقصان ورد هذا الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناه
وليس يلزم هذا المحال من التفاوت في حال القوة ولو سلم انها توصف بالزيادة والنقصان فلم لا يجوز ان
يكون القوى الجسمانية اذ ليس لا يكون لتحريكاتها مبدء ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان
من الجانب المتناهي اعني من جانب المنتهى ولو سلم ان لها مبدء فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد
منه هو التفاوت بالسرعة والبطوء بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية وابطأ في الطبيعية من غير تفاوت
واجيب بان التفاوت بالسرعة والبطوء يستدعي التفاوت بحسب العدة او المدة وذلك لانه اذا وقع
التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطوء فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت في
العدة لان الاسرع يكون عدد حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة اقول للقائل ان يقول
اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين الصغير و
الكبير بحسب العدة لا بحسب المدة بان يكون في الحركة القسرية عدة حركات الجسم الصغير ولا يلزم انتهاء
ما فرض غير متناه لجواز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير كلتاهما متناهيتين بحسب العدة مع عدم
تناهيهما بحسب المدة وكذا اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب العدة يجوز ان يكون حركتا
الجسمين الصغير والكبير متفاوتتين بحسب المدة دون العدة من غير لزوم محذور لجواز ان يكونا متناهيتين
بحسب المدة مع عدم تناهيهما بحسب العدة وما يقال من انه اذا كانت مدة حركات جسم غير متناهية وجزئت
تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركات الواقعة في اجزاء تلك المدة غير متناهية العدد فعدم
التناهي بحسب المدة يستلزم عدم التناهي بحسب العدة فثبت امتناع عدم التناهي بحسب المدة وسقط
المنع المذكور ساقط لان كل مدة فهو امر متصل في حد نفسه لا جزء له بالفعل واذا جزئت الى اجزاء بالفعل يكون
تلك الاجزاء متناهية العدد واما انه قابل لانقسامات غير متناهية فمعناه ان قسمته لا تنتهي الى حد لا
يكون بعده قسمة كما يقال ان مقدورات الله تعالى غير متناهية يعني بها انه لا ينتهي الى مقدور لا يكون بعده
مقدور وكذا ما يقال من ان التفاوت بحسب المدة يستلزم التفاوت بحسب العدة لان اطولية الزمان
يستلزم زيادة عدد الحركات فاذا كان حركتا الجسمين الصغير والكبير غير متناهيتين بحسب العدة لم يجز ان
يكون بينهما تفاوت بحسب المدة والا لكان ما هو اقل مدة اقل عددا فيلزم انتهاؤه عددا مع انه فرض غير
متناه عددا ابطل ايضا لان اطولية زمان الحركة انما يستلزم زيادة عدد الحركة ان لو كانت الحركتان متساويتين
بالسرعة والبطوء وذلك ثم نعم يمكن ان يقال ان التناهي بحسب العدة يستلزم التناهي بحسب المدة وبالعكس

كلاهما الزوم الانحصار بين الحاصرين اما على الاول فالحاصران العدمان اللذان هما مبدء العقدتين منهما او
اما على الثاني فالحاصران هما حركتا طرفي المقدر بمعنى اصل الدليل ان التفاوت بالنقصان لا يستلزم
الانقطاع فان حركة الفلك الثامن انقص منها من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وبعد التسليم
والحق في برهان تناهي القوة الطبيعية انما يجري في قوتها التي في جسم لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك
الجسم على التشابه كالطبائع في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك
الطبيعي المقابل للتحريك القسري متناول للتحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية ايضا مع ان تلك
تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخ من معاوقة
بمقتضى طباعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بحسب تلك المعاوقات الكائنة
في القابل المركب فلا يصح ان نسبة الحركتين على نسبة الجسمين وكذا برهان تناهي القوة القسرية انما يجري في
قوة قاسرة لجسم مما لا معاوق فيه كما ذكرنا اعني الجسم حلت فيه قوة لا معاوق لها فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم وذلك
لان مبناه على ما سبق على ان التفاوت بين حركتي الجسمين المقسورين انما هو بحسب التفاوت بين معاوقي
طبعيهما والتفاوت بين المعاوقين انما هو بحسب التفاوت بين الطبعين ونسبة الطبيعتين على نسبة
الجسمين واعلم ان هذه الدعوى والتي ذكرت قبلها من الفلاسفة بناء على اصلهم حيث يثبتون للقوى
الجسمانية تأثيرا واما القائلون باستناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء فلا يثبتون مؤثرا سواه فهم بمعزل عن هذا
البحث والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب منهما وقد يحصل التركيب والعدمان متعددات
يكتسبها باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة المركب وجزء فاعل المحل وهو واحد قال الحكماء لما ثبت ملازمة
الهيولى والصورة وثبت ان كل ما كان كذلك فلا بد ان يكون احدهما علة للاخر فاما ان يكون الهيولى علة الصورة او
بالعكس والاول باطل لان المادة قابلة للصورة فلا يكون علة لوجودها لاستحالة كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا
معا فبقي كون الصورة علة ولا يخ اما ان تكون علة مستقلة او لا وذلك باطل لان الصورة والشكل يوجدان معا والهيولى
متقدمة على الشكل لانه من توابع المادة والمتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيستحيل كون الصورة
علة مستقلة لها فلم يبق الا ان الصورة شريكة لشيء اخر كلاهما علة للهيولى وهذا معنى قوله وجزء فاعل المحل واعترض
على ما قالوا اما اولا فلانا لا نسلم ان كل متلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للاخر فان المتضايفين متلازمان مع انه ليس
احدهما علة للاخر ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا فان ذلك مما لم يثبت ولو سلم
فلا نسلم ان الصورة مع الشكل فان الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة حد واحد او حدود بالمقدار فتلك
الهيئة متأخرة عن وجود ذلك الحد او الحدود وهي متأخرة عن وجود المقدار الذي هو المحدود وهو متأخر
عن الجسم المتأخر عن الصورة لوجوب تأخر الكل عن الجزء ولو سلم فالحكم بان المتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك
الشيء انما يظهر صدقه في التقدم والمعية الزمانيين دون غيرهما الا ترى انهم ادعوا ان الصورة مع الشكل زمانا
لا ان تقدم الهيولى على الشكل ليس بحسب الزمان وايضا الوتيرة ذلك يدل على ان الصورة ليست بتمامها جزءا من فاعل
الهيولى لان جزء الفاعل يجب تقدمه على المعلول لاحتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه فلا

الشيء ما لم يتشخص وجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه لان وجود ذات في نفسها متقدم على حلولها الذي
من جملته حلول شيء آخر فيها الا يرى ان المحتاج اليه الحال هو مطلق الحال وطبيعته والمتاخر عن المحل هو الحال المتعين
باعراضه في المحل فلا محذور لانا نقول ان الطبيعة لا وجود لها الا في ضمن وجود الحال المتعين فقبل وجود المتعين لا
وجود للطبيعة فلا يتصور كونها جزء العلة الفاعلية لوجود خارجي كما ادعوا ولو سلم ان احتياج الشيء في وجوده
الى ما يحل فيه غير ممكن فلا شبهة في ان ذلك لا يتصور فيما نحن فيه لان المحل مع تعاقب الصورة الجسمية قد يزول عن
الهيولى مع بقائها وهو معلوم بالضرورة ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه واجيب عن ذلك
بان الحال اذا لم يكن محتاجا الى المحل في وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية فانها جوهر متحيز بذاته
مستغن في وجوده عن الهيولى ومحتاج اليها في قبول الاتصال والانفصال اللازم لها فلا بد لها من ان يحل فيها
فمثل هذا الحال يجوز ان يكون علة لوجود المحل وشريكا للفاعل وقولهم ان الشيء ما لم يتشخص وجودا في الخارج لا
يمكن حلول شيء فيه قلنا مسلم لكن لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول الحال على وجود المحل فيه ولا استحالة فيه انما
المحال ان يتوقف وجود الحال على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس ذلك بلازم واما ان الشيء لا يبقى
بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه فذلك اذا لم يخلفه بدل والصورة الجسمية اذا زالت عن الهيولى خلفها
صورة اخرى تقوم بها وعلة وجود الهيولى احدى الصور المتشخصة المتعاقبة لا بعينها وشبه الهيولى في تقومها
بها بسقف قائم بدعائم متعاقبة يزول واحدة منها ويقوم مقامها اخرى فان قلت انهم قد ادعوا ان الصورة
محتاجة في عوارضها المشخصة الى الهيولى فلا يتصور ح كون الصورة المتشخصة علة لها سواء كانت معينة
او غير معينة قلت انهم ارادوا بالعوارض المشخصة هيهنا العوارض اللازمة لتشخصها التي اذا زالت لم يبق ذلك
الشخص بعينه لا العوارض التي يستفاد منها التشخص كما توهم العبارة ولذلك عدوا في العوارض المشخصة
امورا كلية لا يتصور استفادة التشخص منها كالتناهي والتشكل المطلقين وغيرهما من العوارض اللازمة
للاشخاص والمحل المتقوم بالحال يسمى بالنسبة الى الحال قابلا وبالنسبة الى المركب منهما مادة ونحو هذا الحال
المقوم للمحل يسمى بالنسبة الى المركب منهما صورة ولفظ هيهنا العبارة يوهم ان لفظي المادة والصورة بمعنى العلة
المادية والصورية انما تطلقان على الهيولى والصورة اذ المحل المتقوم بالحال ليس الا الهيولى والحال المقوم للمحل
ليس الا الصورة ولكنك قد عرفت فيما سبق انهما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر
بالفعل او بالقوة وهو اعني الحال المقوم للمحل لا يكون الا واحدا لان الواحد ان استقل بتقويم المحل استغنى [illegible]
عن غيره فلا يكون غيره مقوما له وان لم يستقل كان المجموع مقوما له وكل منهما جزء للمقوم اقول فيه منع ظاهر اذ
لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقويم عدم التقويم وقبول المحل الحال اعني امكان حصول الحال في المحل ذاتي له اذ
لولا ذلك لزم الانقلاب ولما كان هيهنا مظنة ان يقال لو كان القبول ذاتيا للمحل لما جاز انفكاكه عنه لكن المحل قد لا
يقبل شيئا ثم يصير قابلا له فان النطفة لا تقبل الصورة الانسانية ثم اذا صارت جنينا قبلتها اجاب بان القبول
اعني امكان حصول الحال في المحل مستمر ابدا لا ينفك عنه اصلا بل ثابت في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا
وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين لها قريب فالحاصل بعد ان لم يكن

هو قريب للقبول بعد بعد حصول استعدادات للمحل استفادها من الامور الحالة فيه واعلم ان ما نقلناه عن الحكماء في هذا المبحث كلها من فروع الهيولى والصورة والمتكلمون لما كانوا منكرين لهما كان المناسب ان لا يذكر هذه المباحث او يذكرها على سبيل النفي والانكار لا على طريق الاثبات والاقرار والغاية علّيتها اي بصورتها الذهنية لعلية العلة الفاعلية يعني ان تصور الغاية علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا اذ بتعقلها يصير فعله ما على الفعل فهي بهذا الاعتبار تكون الغاية علة للمعلول الذي صدر عن الفاعل ومعلولة في وجودها العيني للمعلول فان وجود الغاية في الخارج يترتب على وجود المعلول فهنا التقدم بحسب الوجود العقلي والتأخر بحسب الوجود الخارجي فلا دور وهذا معنى قولهم اول الفكر آخر العمل فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وهي اي الغاية ثابتة لكل قاصد اي لكل فاعل يفعل بالقصد والاختيار فان الفاعل انما يقصد الفعل لغرض اما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى للحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها مبادئ اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدأ القريب القوة المحركة المنبثة في عضلة العضو والمبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه هو تصور الملائم او المنافي فهنا ارتسم بالتخيل او التفكر صورة في النفس فحركت القوة الشوقية الى الاجماع فخدمتها القوة المحركة في الاعضاء فما انتهى اليه الحركة وهو الوصول الى المنتهى هو غاية للقوة المحركة الحيوانية وليس لها غاية غير ذلك وهو اي الوصول الى المنتهى قد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا وقد لا يكون بل يكون لها غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى مثال الاول ان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع وتخيل في نفسه صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فحركت نحوه وانتهت حركته اليه فغاية قوته الشوقية نفس ما انتهى اليه غاية للقوة المحركة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقائه لصديق له فيشتاق فيتحرك الى المكان الذي يصادفه فيه فينتهي حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية بل معنى اخر لكنه يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء الصديق وعلى تقدير المغايرة بين غايتي القوتين المحركة والشوقية فان لم يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى القوة الشوقية ان تحصل بهذه الحركة ما هو غاية لها او لا اي وان حصل غاية القوة الشوقية فهو خير ان كان المبدأ هو التفكر او عقل فان كان المبدأ هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية كاللعب باللحية او قصد ضروري ان كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركات المريض عبث وجزاف ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شيء اخر اليه واثبتوا للطبيعيات غايات حكما قد يطلقون الغاية على ما يتأدى اليه الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل ذلك الفعل لاجله والغاية بهذا المعنى اعم من العلة الغائية وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع انه لا شعور لها ولا قصد وكذا اثبتوا للاتفاقيات اي للاسباب الاتفاقية غايات ما يتأدى اليه الفعل ان كان تاديته دائما او اكثريا يسمى ذلك الفعل سببا ذاتيا وما يتأدى هو اليه غاية ذاتية وان كان نادرة مثلا او اقليا يسمى الفعل سببا اتفاقيا وما يتأدى هو اليه غاية اتفاقية ومنهم من انكر الاتفاقيات مستندا الى ان الفعل ان كان مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في التأدي يكون التأدي دائما او كان الفعل سببا ذاتيا له وما

يتادى هو اليه غاية ذاتية وان لم يكن مستجمعا لما ذكرا متنع التادى فلم يكن هيهنا سبب اتفاقى ولا غاية اتفاقية
والجواب ان ليس كل ما هو معتبر فى تحقق التادى بالفعل جزءا من المؤدى فان انتفاء المانع واستعداد القابل
معتبر فيه مع انه ليس شئ منهما جزءا من المؤدى اذا انفك عن ذاته بعض هذه الامور انفكاكا مساويا للاقتران
به او انفكاكا راجحا عليه فهو المسمى بالسبب الاتفاقى وما يتادى هو اليه بالغاية الاتفاقية واذا اعتبر ذاته
مع جميع الجهات المعتبرة فى تاديته كان سببا ذاتيا والسبب الذى هو غاية ذاتية له مثال ذلك ان حفر موضعا
فضل الى كنز فان الحفر من حيث هو حفر ليس تاديته الى الكنز دائما ولا اكثريا ولا جرم كان سببا اتفاقيا وكان
وجدان الكنز غاية اتفاقية له واذا اعتبر مع الحفر كونه فى موضع فيه الكنز وكونه منتهيا الى عمق الكنز مع سلامة
الحاسة كان الحفر مع هذه الشرائط سببا ذاتيا لوجدانه والعلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او
غائية قد تكون بسيطة فالفاعلية كطبائع البسائط العنصرية والمادية كهيولياتها والصورية كصورها
والغائية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعى وقد تكون مركبة فالفاعلية كمجموع الفعل والصورة بالنسبة
الى الهيولى على ما مر من ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى والمادية كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور
المركبات والصورية كالصورة الانسانية المركبة من صور اعضائها الالية والغائية كمجموع شرى المتاع
ولقاء الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية وايضا كل واحد من العلل اما بالقوة فالفاعلية كالطبيعة
بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم فى مكانه الطبيعى والمادية كالنطفة بالنسبة الى الانسانية والصورية
كصورة الماء حال كون هيولاها ملابسة لصورة الهواء والغائية كلقاء الحبيب قبل حصوله او بالفعل
فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعى والمادية كالجنين بالنسبة الى الانسانية والصورية
كصورة الماء حال كونه ماء بالفعل والغائية كلقاء الحبيب حال حصوله وايضا كل واحد منها اما كلية او جزئية
فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء له والمادية الكلية كالنطفة والجزئية كهذه النطفة
وكذا فى سائرها وايضا كل واحد منها اما ذاتية او عرضية العلة الذاتية يطلق على ما هو علة حقيقة بالقياس
الى ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية تطلق باعتبارين احدهما اقتران شئ بما هو علة حقيقة فان الشئ اذا اقترن
بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا للاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية والثانى اقتران شئ ما بالمعلول كذلك فان
العلة بالقياس الى ذلك الشئ المقترن بالمعلول تسمى عرضية فالفاعلية العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى
البرودة فان السقمونيا باسهال الصفراء الموجبة لسخونة البدن المانعة للاجزاء الباردة التى فى البدن عن
تبريده فلما ازال المانع عنه برد بطبيعتها فالفعل الصادر عن الاجزاء الباردة التى فى البدن اعنى التبريد
ينسب بالعرض الى ما يقترنها ويزيل ما نعها وهو السقمونيا والمادية العرضية كالخشب للسرير اذا
اخذ مع صفة البياض مثلا فان ذات الخشب علة مادية ذاتية وما يقرنها اعنى الخشب ملحوظا مع صفة
البياض علة مادية عرضية والصور العرضية كصورة السرير اذا اخذت مع بعض عوارضها والغائية العرضية
كشراء المتاع بالنسبة الى السفر اذا كان المقصود منه لقاء الحبيب فحصل بتبعيته شراء المتاع ايضا وايضا كل
منها اما عامة او خاصة فالعلة العامة هى التى يكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع الذى هو جنس

البناء والخاصة هي العلة المعتبرة كالبناء وكذلك في سائر العلل وايضا كل منها اما قريبة وبعيدة فالفاعلية القريبة

كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وعلى هذا القياس في سائر العلل

وايضا كل منها مشتركة او مختصة فالفاعلية المشتركة كبناء واحد لبيوت متعددة والخاصة كبناء

واحد لبيت واحد وعلى هذا القياس في سائر العلل والعدم الحادث الزماني من المبادي العرضية

لانه مقارن لما هو علة ذاتية لوجود الحادث والفاعل في الطرفين يعني الوجود والعدم واحد لان

الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا فقد وجد الاثر وان كان معدوما فقد عدم

الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود موجب الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الاثر متعلق

بوجوده وعدمه متعلق بعدمه اقول لا يخفى عليك ان هذا انما يتم ان لو ثبت ان تاثير الموجود في المعدوم

لا يجوز لكنه لم يثبت على ما مر والموضوع وهو المحل المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل المتقوم بالحال

في ان كل واحد منهما علة مادية بالنسبة الى ما تركب ومن الحال وافتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه

اي في وجوده او عدمه فقد علمت ان المؤثر يجعل الماهية موجودة او معدومة لا انه يجعلها تلك الماهية اذ لا

مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها لان اسباب

الماهية غير اسباب الوجود وقد سبق ان العلة المادية والصورية تختصان بعلة الماهية والاخريان اعني الفاعلية و

الغائية تختصان بعلة الوجود ولا بد للعدم من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبته الى طرف الوجود والعدم على السواء

فتساويهما كل منهما يستدعي سببا والا لزم الترجيح من غير مرجح وكذا في الحركة يعني لا بد لعدم الحركة ايضا من سبب فعلم

توهم بعض القاصرين من ان العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان بدليل امتناع البقاء عليها ولا يخفى

فخذ تقصير تلك الاولوية فلا حاجة الى سبب وجه ما سبق من ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى

بذاته وامتناع البقاء بمعنى امتناع اجتماع اجزائه لا يقتضي ذلك وعلى تقدير الاولوية

لا يكفي تلك الاولوية في وقوعه على ما سبق بيانه ومن العلل المعدة ما يؤدي

الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة المؤدية الى الحركة الى منتهاها او خلاف

كالحركة المؤدية الى السكونة التي هي خلاف الحركة او ضد كالحركة الى

فوق المؤدية الى الاسفل والاعداد قريب كاعداد

الجنين بالنسبة الى الصورة الانسانية وبعيد

كاعداد النطفة بالنسبة اليها ومن العلل

العرضية ما هو معد بمعنى انه يجوز

العلل الفاعلية العرضية

تكون علة معدة

ذاتية

بالنسبة الى ما هو علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة مع انه علة

معدة ذاتية لحصول البرودة

تم القسم الاول

النفس

المقصد الثاني

الاول في الجواهر والاعراض وفيه فصول ثلثة الاول في الجواهر قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان وجود العرض يتوقف على وجود الجوهر فناسب ذلك ان يقدم بيان احوال الاول على بيان احوال العرض مع من تقدم مباحث الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الفردة الغير المتناهية الى غير ذلك مما يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر وانه هذا بان تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة الخط والزاوية والقائمة الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو المحل المتقوم بنفسه والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه اي الاختصاص الناعت وهو العرض او لا يكون في الموضوع وذلك اما بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع و هو الجوهر فخرج الواجب عن تعريف الجوهر حيث جعل المقسم هو الممكن قالوا وكذا اذا جعل المقسم هو الموجود مطلقا كما وقع في عبارة الامام لانه يكون تعريف الجوهر هو الموجود لا في موضوع ومعناه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس الواجب ماهية وجوده زائد عليها وهو اما مفارق عن المادة اعني المحل المتقوم بالحال في ذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل او مفارق عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو المادة اولا وفي جعل المادة من قسم المقارن للمادة نوع خرافة فالاولى ان يراد غير مفارق بدل قوله او مقارن وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم فالاولى ان يقسم الجوهر الى المفارق وغيره ثم يقسم الى المادة والصورة او يكون حالا في جوهر آخر وهو الصورة او ما يتركب منهما اي من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لا بد من الدليل على ان الجوهر المركب من الجوهرين الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في ان يوجد جوهر منهما في يكون مركبا من جوهرين يكون احدهما حالا في الآخر مقوما له ثم اورد تقسيما آخر لا يرد عليه هذا الاشكال وهو ان الممكن اما ان يكون حالا في غيره او لا يكون والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون و هو العرض والثاني اما ان يكون متحيزا وهو الجسم او جزء منه وهو الهيولى او لا متحيزا ولا جزءا منه وهو اما ان يكون مدبرا للجسم وهو النفس او لا مدبرا ولا جزءا منه وهو العقل جزءه والموضوع والمحل بينهما كما ان وجودا وعدما في العموم والخصوص من وجه فظهر ان ذكر ان المحل اخص مطلقا من المحل لما علم من ان المحل المستغني عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما يحل فيه كالمادة

وقد يتحقق في موضع ان نقيض الاخص [illegible] اعم من نقيض الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض فقد عرفت ان العرض

هو الحال في الموضوع والحال قد يكون في الموضوع وقد يكون في غير موضوع كالصورة فالحال اعم مطلقا من العرض وبين

الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه و

يصدق العرض على المحل حملا جزئيا لا كليا فانه يصدق على بعض المحال عرض كالحركة فانها عرض [illegible]

والبطؤ وليس يصدق على كل ما هو محل انه عرض لكن المحل الصورة [illegible]

على المحل والمحل الجزئيا لا كليا والجوهرية والعرضية من جملة المعقولات المتوقف نسبتها احديهما على

وسط واختلاف الانواع في الاولوية [illegible] اشتراكهما [illegible] اختلف العلماء في ان الجوهر

هل هو جنس لما تحته ام لا واختار المصنف انه ليس بجنس لما تحته من الجواهر كما ان العرض ليس بجنس لما تحته

من الاعراض واحتج المصنف على ذلك بوجهين الاول ان الجوهر والعرض تتوقف نسبتهما الى ما تحتهما على

وسط اي لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بوسط فاحتاج في اثبات جوهرية النفس الناطقة و

الصورة الحالة في الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك اختلف فيه فزعم بعضهم انهما من قبيل الاعراض

وكذا في اثبات عرضية القابلية والاضواء والالوان تحتاج الى الاستدلال فلا يكون شيء من الجوهر والعرض

جنسا لما تحته لان ذاتي الشيء كما عرفت بين الثبوت له [illegible] ذاتي [illegible]

يكون بين الثبوت [illegible] ما ذكر من الامثلة [illegible]

للهيئة [illegible] من النفس هو [illegible] فهو [illegible] خارج

عنهما وكذا الحال في لوازمها ولو كانت الهيئة معقولة بالكنه في هذه الامثلة لامكن ان لا يحتاج

فيها الى دليل الثاني ان مفهومي الجوهر والعرض كلاهما مقول على ما تحتهما من الانواع

بالتشكيك فان انواع الجواهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض وكذا انواع الاعراض بعضها اولى

من بعض بالعرضية والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على ما هو ذاتي له [illegible] كما [illegible] اختلاف

انواعهما [illegible] والعرضية بالاولوية [illegible] ولو سلم فقد عرفت ما ذكر [illegible]

[illegible] انما يدل على ان المقول بالتشكيك [illegible] الا يكون ذاتيا لجميع ما تحته

من الصور التي هو مقول عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشيء منها فجاز ان يكون الجوهر

والعرض جنسا لبعض ما تحتهما من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحتهما [illegible] المقول [illegible]

[illegible] الجوهر [illegible]

[illegible] الى الموضوع ولا [illegible] ممتنعين [illegible] الموصوفها

[illegible] الموضوع [illegible]

[illegible] الى الموضوع والمحل

لا [illegible] والمقول منهما [illegible] الى [illegible]

انما افيد بيانا على عرضية هذين المفهومين اللذين يحملان من الجوهر والعرض فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم واعلم ان المصنف لم يكتف بعرضية مفهومي الجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد عليها انهما من المعقولات الثانية ولم يزد في التدليل على السند مبني المشهور على عرضية هذين المفهومين ووجه ذلك بانه لما ثبت كونهما زائدين على ما تحتهما لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم امر متحقق زائد على ذاته هو الجوهرية ولا في السواد مثلا امر متحقق زائد على ذاته هو العرضية اقول وانت خبير بانه انما يثبت بذلك كونهما امرين اعتباريين غير متأصلين في الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية فانها كما عرفت مرارا عبارة عن عوارض الوجود الذهني وما انهما ليسا منها واستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شأن الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما ان تكون جواهر فينتقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التحليل اعني ما به تسلسل اجزاء الماهية الى غير النهاية فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية واما ان تكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع فيلزم كون العرض مقوما للجوهر وهو بحسب الوجود على ما هو شأن الفصل مع النوع وهما بين من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض فيه ما مر من انه يجوز تقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر آخر مقوم لذلك الجوهر والجواب انه قد عرفت ان المراد بقولهم الجوهر جنس لما تحته انه جنس لما تحته من الحقائق المحصلة النوعية لا انه جنس لكل ما يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بين في موضعه فكيف يدعى كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم التسلسل ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضاد على التجوز باعتبار آخر فقد تقرر ان بعضهم اعتبر في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولذلك حكموا بانه لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها واخرون اعتبروا المحل مكان الموضوع ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما نقل من ان الفناء ضد الجوهر فاذا خلق الفناء انتفى الاجسام باسرها ففيه ان المعقول من الفناء ليس الا العدم والعدم لا يكون ضد الشيء لان الضد لا بد ان يكون وجوديا على ما عرف في المتن ووحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال يعني يجوز ان يحل اثنان في محل واحد سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم الذي يحل فيه السواد والحركة الا مع التماثل اي لا يجوز ان يحل المثلان في محل واحد للزوم ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا بعوارض تتعلق بها فان اتصاف احد المثلين دون الآخر بعارض من تلك العوارض موقوف على امتيازه عن الآخر فلو كان امتيازه به لزم الدور ولا بامور اخر سوى ما ذكر لان كل ما نسبته اليهما نسبة واحدة فاذ

لو استلزمت النسبتان ذلك الامتياز لتمايزت بذلك الامر وهو كالكون متحدا بالعرض كما بينه

الشافعي او ملوانين اما او معوا معن تخالف فيهما وكلا ذلك معطل على احرافنا والجواب انا نختار ان امتيازه

بعوارض والاقتضاء لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك دور معية كما مر في بحث

التشخص والتمييز لو تم هذا الدليل على امتناع حلول المتشخص في محل واحد بطريق التعاقب لتم عموما في

العكس اي وحدة الحال يستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام العرض الواحد بعينه بمحلين لا تلاوم

عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين مثلا لانا لو فرضنا ان يكون القائم

بمحلين عرضين لم يكن حال هذين المحلين في الاثنينية عن الواحد في حدة بل ان يكون الوحدة

وايضا لو جاز حصول عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد في مكانين لانه لا تفرقة بينهما

واما الالتباس فلقد جوزه بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان المعية ثم التقارب بين الجوار

بالمجاورة بين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة

والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن وكان منشا هذا القول

هو تاملها مع الاضافة الاسم وابو هاشم ايضا من المعتزلة ذهب اليه ان التاليف عرض موجود

قائم بجوهرين فرديين ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى اذا تالف الجسم من اجزاء كثيرة قام بكل

جوهرين منها تاليف واحد اما الاول فلان صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المؤلف بالقياس

الى الجسم المحتاج الى التفكيك وذلك هو التاليف ولا يتصور قيامها باحدهما فقط والا لم يوجب صعوبة الانفكاك

بينهما بل بكل واحدة منهما يكون وحدة الحال فيهما موجبة لعسر الانفكاك بينهما واجيب عنه بانه

مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان يكون عسر الانفكاك

الى الفاعل المختار لا الى عرض واحد قائم بكل منهما يسمى تاليفا واما الثاني فلانه لو قام باكثر

من جزئين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو

جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف بين الجزئين الباقيين ورد بان اللازم انعدام التاليف

بين الجزئين هو بعينه التاليف القائم بالثلاثة اذ يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هناك تاليف قائم بالجزئين

والواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة

البسيطة بالجسم والعمق ونحوها من الاعراض المتجزئة الى اعضاء والقيام بمجموع اجزائها وبعد ما قلنا المتنازع فيه هو

ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الآخر لا ان يكون العرض الواحد قائما

بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا له كما في هذه الصور وبما ذكرناه ظهر جواب ما نقل عن

ابي هاشم واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذا

انقسام الحال لا يستلزم انقسام المحل فان الانقسام قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة في الوضع

اي اجزاء يمتاز بوضع كل جزء منها اي بامتياز وضعي اجزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى

اجزاء غير متباينة في الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل

وظهر ان القسم الثاني من الانقسام غير مستلزم من الجانبين واما القسم الاول فلان انقسام
انقسام الحال بهذا الانقسام يوجب انقسام المحل ايضا فان انقسام السواد مثلا الى الاجزاء المقدارية
يوجب انقسام الجسم الى الاجزاء كذلك وكيف لا وكل جزء منه انما يفرض في جزء ما خوذ من محله واما
المحل فبعضهم من حكم بالاستلزام ايضا ومنعوا ان الحال في محل منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ان كان
حاصلا بتمامه في واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد دون المجموع وهو خلاف المفروض وان
كان حاصلا بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد بالشخص الآني في المتعددة وقد
بطلانه وان لم يوجد شيء من ذلك الحال في شيء من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك الحال حالا في
ذلك المحل بالضرورة وان وجد في كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسما الى
اجزاء متباينة في الوضع كالمحل ومنهم من فصل وقال الحال في المنقسم كما ان حل فيه من حيث انه
المنقسم لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد الحال في ذات الجسم ويسمى حلوله فيه حلولا
سريانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غيره منقسم لم يلزم انقسامه وكان
فيه حلوله غير سرياني واستدل على ذلك بان الوحدة حالة في محلها اطلاقا وكذا النقطة في الخط
في السطح والسطح في الجسم وشيء منها ليس منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة
في محالها وليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يوجد كل جزء من الاب جزء من الابوة [illegible]
في النقص لا يوجب انقسامها اذا لم يكن سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شيء منه في شيء من اجزاء
المحل استحال حلوله فيه [illegible] ليس بديهيا لجواز ان يكون الحال حالا في المجموع من حيث هو مجموع ولا
يوجد شيء منه حالا في شيء من اجزاء ذلك المجموع كما في الصور المذكورة لكن الامام في الملخص [illegible]
ذلك الحكم ومنع كون الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة في الخارج وقال ان [illegible]
لا تفرق في ذلك بين الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الامر كما جاز
ان يحل [illegible] الحال لا بطريق السريان جاز في الخارجية ايضا [illegible] لكن يرد انا اذا قطعنا من جسم
مستديرا مثلا قطعتين من جانب [illegible] لزم ان ينعدم النقطة التي [illegible] استلزام انعدام محلها
من مجموع الخطوط ويحدث نقطتان اخريان وكذا اذا قطعنا جسما مكعبا فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل
لزم ان ينعدم سطحان مع خطوطها [illegible] ويحدث سطحان اخران مع الخطوط والنقاط [illegible]
تشهد بان تلك الاطراف باقية على حالها ولا تاثير لذلك القطع في وجودها وعدمها لا يقال
الاطراف امور اعتبارية لا يتصور فيها وجود وانعدام [illegible] لانا نقول لو سلمنا انها اعتبارية فليست
من الاعتبارات المحضة بل من الاعتبارات التي في نفس الامر ومثل هذه الاعتبارات يتصور فيها
الكون بعد ان لم يكن [illegible] والموضوع من جملة المشخصات [illegible]
يحتاج في تشخصه الى موضوع [illegible] لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا
في تشخصه وهو مستغني عنه في الوجود [illegible] التشخص [illegible]

فلو افتقر العرض الى موضوعه في وجوده لزم افتقاره اليه في تشخصاته بالواسطة والمستغني عن المحل
في الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا هذا اقول فيه نظر لانا لا نم استغنائه
في الوجود قوله لانه يكفي فيه موجبه قلنا ان اردت ان الفاعل يوجده من غير حاجة الى المحل
فذلك عين اول المسئلة وان اردت انه يستفيد الوجود من الفاعل منه فذلك لا يفيد الا انه لا
اعم من الاستغناء واما قوله لان التشخص مفتقر الى الوجود فان تمام متلازمان من غير افتقار
لاحدهما الى الاخر الثالث ان تشخص العرض ليس لماهيته ولا للوازمها والا لانحصر نوعه في شخصه
ولا لما يحل فيه والا لدار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه ولا لمنفصل لا يكون حالا فيه
لا علاقة له لان نسبته الى جميع افراد الماهية على السوية فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا
مرجح فتشخصه بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال فيه له قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر
وترجع اخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل اقول وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحل في محل
العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثل هذا
التسلسل جائز عند الحكماء فالاولى ان يقال كون المحل علة لتشخص العرض اتم من ان يكون بلا واسطة
او بواسطة ما يحل فيه والاولى ان يكون الجواب بانا لا نم ان تشخص العرض لو كان لما حل فيه لزم الدور
لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه قلنا مسلم لكن تشخص العرض ليس متوقفا على حلوله ما حل فيه
بل على ذاته كان حلول الصورة في الهيولى متوقف على وجودها ووجودها يتوقف على ذاتها لا على
حلولها ولا فساد في ذلك ولو سلم فتوقف الدور معية كان غير مضر والحق لانم ان نسبة المنفصل
الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التشخص خاصة سيما اذا كان الفاعل مختارا
واتمم هذا التعليل لا يطرد في عرض يحصر نوعه في شخصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة مشخصات
العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان للموضوع مشخصا لم يكون هناك الا
موضوع مشخص لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا مشخصا
خارجيا فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتقل انتفى هذا الموضوع المعين وانتفى
العرض ايضا ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه اقول فيه نظر لانه يجوز ان يكون مع
متعلقة بكل واحد منها التلازم يوجب تشخص العرض الواحد فاذا زال احدهما بزوال سببه حصل
بحصول سبب الاخر تشخصه بالثاني فلم ينعدم ولا يكون التشخص هنا امرا مبهما بل كل واحد متعين
ان اجيب بانه يلزم توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل انما
قام على امتناع توارد هما على سبيل الاجتماع دون التعاقب وايضا لو تم هذا التعليل لدل على ان
الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى حيز اخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز الحيز
المبهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى الحيز مشخص فالجسم لا يتحقق وجوده الا في حيز معين
فلو انتقل عنه انتفى هذا الحيز المعين وانتفى الجسم لانتفاء الحيز ...

اعنى التحيز لا فى وجوده ولا فى تشخصه فلو انتفى الحيز المعين انتفى بخصوصه المعين لا وجوده او تشخصه كما فى العرض

لانا نقول بأى طريق عرفتم ان الجسم لا يحتاج فى وجوده ولا فى تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده الا فى حيز كما ان العرض لا يتصور وجوده المتشخص الا فى موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج فى تعينه الى الحيز فمثل هذا الاحتمال قائم فى العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انفكاك العرض عن الموضوع لاحتياجه اليه فى عرضيته التى هى من لوازمه او فى غيرها من اللوازم لا فى وجوده او تشخصه وما ذكروه من الدليل على ان الموضوع مشخص العرض قائم بعينه فى ان الحيز مشخص الجسم وما يرد عليه مشترك فالفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب بانا على التنزل فبانهم زعموا ان الموضوع المعين مشخص العرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين مشخص الجسم لانا نشاهد ان الجسم المتشخص يفارق مكانا الى اخر مع انه ذلك الموجود المتشخص فلا يكون الجسم المتشخص محتاجا فى وجوده ولا فى تشخصه الى مكان معين وجوابات دليلهم فى الحيز ممنوع فان دليلهم فى الحيز يتضح باختيار ان المتشخص الجسم بماهيته واما على المنع فبان المراد بالمتشخص ما هو مكتنف بالتشخص او امور متعلقة بها يحصل منها فى الذهن صورة جزئية مطابقة التشخص نسبتها الى التشخص نسبة الفصل الى النوع وقد مر تحقيقها وقد مر ذلك فى بحث التشخص لا شك ان الصورة الجزئية انما يحصل من امر مشخص جزئى ولا يمكن ان يحصل تلك الصورة الجزئية من جزئى اخر فاذا انتفى ذلك الجزئى الذى حصل منه التشخص انتفى المتشخص وانتفى بانتفائه التشخص وايضا اختلف فى ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض ام لا فالمتكلمون على انه ممتنع والحكماء على انه جائز بل واقع واختار المصنف مذهبهم كما قال وقد يختص الحال بالمحل بتوسط كالسرعة والبطوء فانهما يحلان اولا فى الحركة وبتوسطها يحلان فى الجسم وكالخشونة والملاسة فانهما عرضان من مقولة الكيف حالتان فى السطح الحال فى الجسم وكالاستقامة والاستدارة والانحناء فانها اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة فانها عرض قائم بالخط وكالخط فانه عرض قائم بالسطح بمعنى ان محل النقطة هو الخط ومحل الخط هو السطح لا الجسم واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط والسطح عدمى ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض ومثل الخشونة والملاسة والاستقامة والاستدارة والانحناء على تقدير كونها وجودية انما تقوم بالجسم والسرعة والبطوء ليسا عرضين زائدين على الحركة قائمين بها بل الحركة امر ممتد تتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها تسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان السرعة والبطوء ليس لتخلل السكنات فلعلهما انواع مختلفة والسرعة والبطوء عائدان الى الاضافات دون الصفات لانهما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى تقطع المسافة المعينة فى زمان اقل او اكثر والمقدار نفسه اختلاف الانواع انما يكون بالفصول ... ولو سلم فليس هناك الا عرض قائم بمحل هو التعين والجوهر ... على ان ما ذكرتم لا يدل على ان معنى قيام العرض بالمحل انما هو اختصاصه به فى التحيز ... متميزا بالذات ليصح كون الشىء نعتا له فى التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجسم الثانى ...

لا بد بالآخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض
الاعراض بالبعض ليس باولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون
محلا مقوما لما ليس كذلك ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام واعترض على الوجهين اما
الاول فلان معنى قيام الشئ بالشئ ليس التبعية في التحيز بل معناه اختصاص احد الشيئين بالاخر بحيث يكون الاول
نعتا والثاني منعوتا وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة لنا كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم
بالمكان وحينئذ فان اريد بالاول ان التحيز صفة للجسم قائم به وليس التحيز متحيزا تبعا لغيره والا لزم تحيز
الشئ بنفسه ان قلنا بوجود التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا معنى لتبعية التحيز الا ان الجوهر متحيز
عنه في التحيز فلو كان ذلك الغير غير التحيز فهذا اشترط قيامه بالجسم قيام بالجسم وهو اشتراك
الشئ بنفسه او التسلسل ان قلنا بوجود التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز بتحيز وقيام تحيز اخر
من قبله وهكذا الى ما لا نهاية له لكن القائل بذلك يلزم [illegible] فثبت قيام
ثم انتفاء قيام العرض بالجوهر بلا نزاع فيه الا انه يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت
فيما بين بعض الاعراض بان يكون بعضها نعتا للعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة والبطوء
للحركة ولا وجود لوضع اي نشار اليه بالحس لا يتجزى بالاستقلال احترز به عن النقطة فانها تتجزى
لكن لا بالاستقلال بل تبعا لما ساق يتبين حقيقة الجسم الطبيعي وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلثة و
ارادوا بالابعاد الثلثة خطوطا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم وارادوا بالقبول الامكان يعني
يمكن ان يتحقق فيه خطوط كذلك وانما اعتبر الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما
لم تكن موجودة فيه كالكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب
مثلا فليست الجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ ربما زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها كالمو
وتبديل في الشمعة فيما الفرض حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة ولعل غير معتد
مع وجوب تقييد الامكان بل لعل الاقرب ما قصد الجوانب عن الجواهر المجردة لان فرض الابعاد
الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا وتقييد الابعاد بالتقاطع بكونها على الوجه المذكور
لتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا للابعاد كثيرة لا على هذا
الوجه لا للاحتراز عن السطح على ما قيل لخروجه عن الحد بالجوهر كان الجسم التعليمي عن كمية السارية
في الجهات الثلث خرج بفعول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتالف من اجسام او مركب
وهو الذي تالف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام
فلا يخ اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى الاول قد يكون جميع اجزائه
بالفعل قطعا ولا يكون شئ من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة
فيه بالفعل فهي الاجزاء التي لا تتجزى اما متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير متناهية
وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شئ من تلك الانقسامات حاصلا بالفعل

او يكون بعضها حاصلا دون بعض مثل الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والثاني فيه شيء
من الانقسامات حاصلا بالفعل هذا ولا شك في كونه مع العقل قابلا للانقسام فاما غير متناه
وهو مذهب جمهور الحكماء واما متناه وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل
وعلى التقادير اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلا فيه بالفعل دون بعض يكون فيه اجزاء
بالفعل ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في الجهات الثلث والا لكان جسما
فيكون المركب منه جسما مركبا لا مفردا والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام في
جهة واحدة فقط كالخطوط الجوهرية متصلة في حد ذاتها واما في جهتين فقط كالسطوح الجوهرية
كذلك واما المختلفة منهما فقط او منهما او من احدهما مع ما لا يتجزى اصلا فهذه احتمالات ستة لم يذهب
اليها احد واختار المص مذهب الحكما وانما ابطل الجزء الذي لا يتجزى واستحالة وجوده مطلقا بطل
منه مذهب جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو مذهب محمد الشهرستاني ايضا لانه قائل بالجزء
الجزء الذي لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات العقلية لانه مما يدل على امتناع تركب الجزء مما لا
يتجزى اصلا يدل على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط او جهتين فقط وما يدل على استحالة
وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين والعمدة في اثبات ذلك
الذي اختاره المص ابطال الجزء الذي لا يتجزى فلنذكر الدلائل التي استدلوا بها على ابطاله
ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون ما يحاذي منه جهة الفوق
غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا
ما يحاذي منه جهة قدام غير ما يحاذي منه جهة خلف فكل متحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما في
الجهات الثلث لان ما يحاذي منه هذه الجهات الست هو اطرافه الحاجبة فيلزم التعدد في اطرافه الحاجبة
قبلا في ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان كانت داخلة في ذاته كان الانقسام حاصلا
والا فما حل فيه طرفه الفوقاني غير ما حل فيه طرفه التحتاني والا لكان الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الاخر وهو باطل بالضرورة فلا بد ان يتميز في ذاته شيء عن شيء فيكون منقسما ولو وهما فهذا الدليل
كما انه يدل على نفي الجزء الذي لا يتجزى يدل على استحالة الخط والسطح الجوهريين واذا استحال
وجودهما امتنع ان يتركب منها الاجسام الموجودة في الخارج ولا يدل على نفي [illegible]
فانها غير متحيزة بالذات [illegible] والبديهة تحكم باختلاف الجهات والاطراف [illegible]
بالثالث [illegible] والثاني من التنبيهين ما يدل على نفي تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى
لوجوه كثيرة منها ما ذكره المص بقوله الجزء المتوسط [illegible] اذا وقع جزء بين جزئين بحيث يلاقي الثلثة
فلا بد ان يحجب المتوسط الطرفين عن التماس والا لزم ان يكون [illegible]
[illegible] فالجسم [illegible] المتوسط الطرفين عن التماس [illegible]
[illegible] من احد الطرفين غير ما يلاقي منه الطرف الاخر فينقسم في الوسط [illegible]

خلاف المفروض وتحرك الموضوعين على طرفي المركب من ثلاثة بعين لو فرضنا مركبا من اجزاء وترية لخمسة

كانت او خمسة او سبعة او تسعة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا

تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على التوالي في السرعة والبطؤ والابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن

ان يكون ذلك التلاقي بان يكون احد الجزءين باسره على الطرف والاخر باسره على الوسط

الا بينا والحركتان بل لا بد ان يكون شئ من الوسط مشغولا باحدهما وشئ اخر منه مشغولا بالاخر

فيلزم انقسامه قطعا ثم انا كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل

واحد من الجزءين على الوسط وبعض اخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة

باسرها مع كونها غير منقسمة فرضا وانت تعلم ان هذا الحكم لا يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى

وحده بل منه مع فرض صحة تركب المسافة من اجزاء وترية ومن تحرك الجزءين على التوالي فيلزم استحالة

المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول قد ذكر فيما سبق انا اذا استحال المجموع فلا بد ان يكون بعض

اجزائه محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما نحن بصدده محالا

قطعا وليس شئ من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته او نعبر على التبادل بعين لو

فرضنا مركبا من اجزاء شفعية كانت او ستة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على

التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على التوالي في السرعة والبطؤ والابتداء فلا

ان يتحاذيا بالضرورة وموضع المحاذاة لا بد ان يكون بين الجزءين المتوسطين اذ لا يمكن ان يتحاذيا

بان يكونا معا على احد الوسطين والا لم يتلاقيا ويبادرا في الحركة والا بد ان يتحاذيا على ملتقى الوسطين

بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه الاخر على بعض من الوسط

الاخر فيلزم انقسام الجزءين المتحركين مع انقسام الوسطين ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من

التفكك لما ادلهم بجج على نفي الجزء الذي لا يتجزى اراد ان يشير الى ما الزم اصحاب هذا المذهب

مما يشهد الحس بكذبه وقد الزموا منه تفكك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا خطا خارجا من مركز

الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد

من هذا الخط وهو الذي على الطوق العظيم جزءا واحدا من مسافته فالجزء الذي يلي الابعد ان

تحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزءا واحدا من مسافته نقلنا الكلام الى

الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شئ منها اقل من جزء لزم ما مر

وان تحرك كل واحد منها جزءا واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساوية

لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته وهو محال بالضرورة وان سكن الجزء الذي يلي الابعد

حين تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله عنه وكذا الحال في سائر الاجزاء فيلزم تفكك اجزاء الرحى

على مثال دوائر محيطة بعضها ببعض يظهر ذلك باخراج الخطوط الثلاثة من مركز الرحى الى

الطوق العظيم منها في جميع الجهات وقال النظام مع ان الحس يكذبه وقالوا ان الرحى يتفكك على مثال

دوائر كما ذكرتم لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك للطافة الاجزاء فلا يلزم
شيء منها التفكك وسكون المتحرك اي حقا يلزمهم سكون المتحرك فانا اذا فرضنا مثلا ان فرسا
سار بحركته من اول النهار الى منتصفه حين فرضنا ولا شك ان الشمس قد صارت في هذه المدة
ربعا من المدور حين فرضت حركة الشمس قطعًا وقطعها مسافة تساوي بجزء واحد لا يخلو اما ان يقطع
الفرس جزءا واحدا او اقل او اكثر والاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مرة
المسافة التي قطعتها الشمس مع التعدد الدال على حسين فرضنا بالاف الوف والثاني يوجب انقسام
الجزء والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه فدعوى عدم الاحساس
بالسكنات لقصر ازمنتها وقلتها مكابرة صريحة لان سكناته تتعدد بزيادة حركة الشمس على حركته
فيكون حركته مغمورة في سكناته فيلزم ان يرى ساكنا فقط فلا اقل من ان يرى تارة ساكنا واخرى
متحركا لكنا لا نحس بكونه ساكنا واتفقوا الثالث انه لو صح الجزء لانتفت الدائرة وذلك لان الخط
المركب من الاجزاء التي لا تتجزى ان امتنع جعله دائرة امتنع ايضا جعل ما هو ذو عرض دائرة لان الخط
على القول بالجزء ليس الا خطوطا انضم بعضها الى بعض فاذا امتنع ذلك على كل واحد منها امتنع على
الكل ايضا وان لم يمتنع جعل الخط دائرة فاذا جعلناه دائرة قلنا ان تلاقت ظواهر اجزائها كما تلاقت
بواطنها فيلزم ان تكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى
كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط كباطنها وباطنها كظاهر المحاط بها لانطباقه
عليه وظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها ثم هكذا نجعل الدوائر
بعضها ببعض بالغا ما بلغ فيها الى ان يبلغ دائرة تساوي منطقة الفلك الاعظم فلا تزيد اجزاء
هذه الدائرة العظيمة حينئذ على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان يتلاقى
ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم يتلاق
وقد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا ان الجسم يحيط في الدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مضرس
وليست بدائرة حقيقة وابطل ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما يطابق الاحساس
مطابق حيث يكون القوة الحاسة ادراكها فلو لم يكن كذلك لم تقو القوة الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم
ادراكها الا على عدم خافي ذرات المبثوثة في الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان التضريس في
محيط الدائرة متجاوزا في الصغر عن الحد الذي هو شرط الاحساس لم يحس به ولم يبعد ان يكون الخط
عندهم وفيه نقول ليس بشيء لان هذا التضريس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان
مساويا له او اكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر والمقصد عرض قائم بالمنقسم
الشامل لما اتم الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وبين ما لزم القائلين به من المفاسد
التي التزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم فقرر الحجة الاولى ان النقطة موجودة لقيام
الدليل على وجود الاطراف كما سيجيء في هذا الكتاب فان كانت جوهرا او عرضا ... وضع لزم

المط وان كانت عرضا لمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان يكون منقسما

واذا لم ينقسم محلها يلزم المط وتقرير الجواب ما قد سبق من ان انقسام الحال بانقسام المحل

انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذات المنقسم وحلول النقطة في المحل المنقسم ليس من حيث

ذات المنقسم بل من حيث هو متناه والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا جواب عن

الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود

اصلا لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد

بعد وح لا يخ اما ان يكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول باطل والا لزم سبق

احد جزئيها على الاخر بالوجود لكونها غير قارة الذات فلم يكن الحركة التي فرضناها موجودة في الحال

موجودة فيه بتمامها بل يكون الموجود احد جزئيها فقط متوقفة في الثاني فيكون المسافة التي وقعت

الحركة في الحال عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين جزء الحركة في الجزئين

واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المط

وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا قوله لان الماضي

والمستقبل من الحركة معدومان قلت لا نسلم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا

يلزم من ذلك عدمهما مطلقا فان الماضي موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال

والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن

موجودا في الحال والماضي من الزمان والان لا تحقق له خارجا جواب عن الحجة الثالثة تقريرها

ان الان المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الان موجودا

لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضي

صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الاخر

بالوجود لان اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود فلم يكن بتمامه موجودا لما فرضناه موجودا هف

واذا كان الان موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها

ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الان لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيها نفي الزمان مطلقا لو

لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نسلم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم

من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا لا يقال لو وجد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي او في

الحال او في المستقبل والاخيران ظاهر البطلان وكذا الاول وكذا لزم ان يكون للزمان زمان اخر

ويكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول

ما ذكرتم يدل على ان الحال ايضا ليس موجودا اصلا وحل الشبهة ان نفي الزمان ان لم يوجد فيه

اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة

كان المكان موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في

قوله فان الماضي من الحركة فان قلت لا شك ان المراد من الحركة هنا الحركة القطعية

[illegible]

شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الحجة الثانية هكذا لو لم توجد الحركة في الحال لم توجد اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود للحركة فيما هو حال فلا وجود لها اصلا في شيء من الازمنة والحجة الثالثة هكذا لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا وجود لهما ايضا وضعف هذين الجوابين المذكورين ويجاب عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اصلا اذ لا جزء لها والممتد على المسافة عبارة عن كل حد من الحدود المفروضة فيها كما بين لنا والحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى ثم يرتسم من هذه الحركة الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا ينتهي الى حد لا يقبل الانقسام وهو الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجودة يعني انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى في الحال ثم استدلوا على ثبوتها بما يدل على تناهي وقال العلامة لو ثبت الجزء وتركبت الحركة والمسافة مما لا يتجزى فاذا فرض متحرك على اجزاء المسافة التي منها متصل بالاول لا يخ اما ان يتصف بالحركة حال الكون في الجزء الاول وهو باطل لانه لم يأخذ بعد في الحركة او حال الكون في الجزء الثاني وهو ايضا باطل لانه قد انقطعت الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني لم يوصف بالحركة فما العلة لا يوجد الحركة اصلا واجيب بان المتحرك لا يوصف بالحركة حال الكون في الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول زمان حصوله في الجزء الثاني لان حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هي كونه الاول في مكانه الثاني فاذا حصل له فيه ذلك يوصف بالحركة وينقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتمكن في المكان الثاني يوصف فيه بالحركة في الآن الاول ويوصف فيه بالسكون في الآن الثاني فعلم انه لو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجودة اصلا والقائل بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في الجسم يعني النظام هو وان لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى بتركب الجسم منه الا انه يلزمه ذلك من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على نفيها سيما ما يتعلق بالحركة بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام الى لا نهاية لما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام ظن ان جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصل في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فلا يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام وقد تبين مما كان هذا ما نقلنا له غير معترف به ان يقال المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من الاعراض فلم يعلم الا ان هذه عنده جملة الاعراض فان مثل الاكوان والاعتمادات والآلام واللذات وما اشبه ذلك من الاعراض ...

لما في حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات
الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر اجسام حيث صرح بان كلا من
ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت
صارت الجسم الكثيف بل زعم مع ما تقدم من مفاسد اثبات الجزء بالنقض بوجود المؤلف مما
يتناهى من ثمانية وههنا اجتماع ثمانية اجزاء مثلا بحيث يصير المركب منها طولا وعرضا وعمقا منقسما
في الجهات الثلث متقاطعا امتداداته على زوايا قوائم فبالضرورة يكون جسما مع تناهي اجزائه
وينتقض قوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا تتناهى بالفعل فان قيل مذهب النظام ان الجوهر
الفرد يمتنع وجوده مطلقا بالانفراد وانما يكون وجوده في ضمن الجسم وكل جسم مركب من جواهر غير
متناهية قلنا نفرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم اقول قد سبق انفا وسيجيء ايضا ان النظام
يجوز تداخل الجواهر بعضها في بعض فلم لا يجوز ان لا يصير المركب من الاجزاء التي فرضتموها
طولا وعرضا وعمقا لتداخل تلك الاجزاء بعضها في بعض فلا يحصل منها جسم فان قيل لا
يمكنه القول بتداخل جميع اجزاء الجسم والا لم يحجم الجسم على حجم جزء واحد فلا يبقى في الجسم اجزاء
غير متداخلة فنفرض الكلام في تلك الاجزاء قلنا لم لا يجوز ان يقول كل من تلك الاجزاء الغير المتداخلة
لضرورة القول بقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية كما مر انفا فلا بد ان يكون تلك الاجزاء
الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل
فلا يفيده عدم تناهيها ويفتقر في التتميم الى التناسب يعني اذا اردنا بيان تناهي اجزاء كل
جسم هذا الجسم حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي فرض لحجم متناه متناهي الابعاد
واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك في انه يجب ان يزداد الاجزاء بازدياد الحجم فيكون نسبة
الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء
الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي
هف فلا يكون شيء من الاجسام مؤلفا من اجزاء غير متناهية واعترض عليه بان ازدياد
الحجم بحسب ازدياد التأليف والتأليف لا يستلزم كليا ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة
الى الاحاد اذ من الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز
ان يكون نسبة الحجمين من النسب التي توجد في المقادير دون الاعداد فلا يوجد مثلها
في الاعداد والتي نسبتها عددية قطعا واجيب بان تلك الاجزاء لما كان نظمها وتأليف بعضها الى
موجبا للحجم المؤلف منها وجب ان يكون لها مقادير في انفسها والا لم يتصور حصول حجم بانضمام
بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها كانت متساوية اذ لو تفاوتت لزم انقسام
بعضها واذا كانت متساوية كان انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة

مؤلف منها الى مؤلف آخر منها كنسبة احاد الاول الى احاد الثاني بالعدد فيما فوقها اندفع ما قيل

من ان تلك الاجزاء لا توصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما من خواص المقادير والاعداد

لتلك الاجزاء في انفسها غير لا متساوية ولا متفاوتة فيلزم عدم لحوق السريع البطيء لان السريع

اذا قطع جزءا قطع البطيء ايضا جزءا اذ لا اقل منه ولا تخلل السكنات حينئذ بينهما في الحس ولا يخفى ان

هذا الوجه لا يختص بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية ايضا بل

هو بالحقيقة ما ذكره بقوله ويلزمهم سكون المتحرك ابدا لانهم يلتزمون تخلل السكنات فالاولى ان

يجعل عدم لحوق السريع البطيء معقولا وان لا ينقطع المسافة المتناهية في زمان متناه وجها

واحدا كما فعل صاحب المواقف وكان المصنف اشار الى ذلك حيث لم يفصل بينهما بقوله

ويلزمهم كما فصل بين النقض بوجود المؤلف وعدم لحوق السريع البطيء وتقريره ان المسافة المتناهية

المقدار لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع قطعها في زمان متناه

اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما

لا نهاية له فيمتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا توسط بينهما مسافة

قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن السريع قطعها في زمان متناه فلا

يلحق السريع البطيء قطعا والضرورة قاضية ببطلان الطفرة يحكى ان العلاف لما اورد هذا الالزام

على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها

دون بعض فلما عيّر مثبتوا الجزء بان البديهة تقضي ببطلانها اجاب بانها ليست بابعد مما

لزمكم من القول بتفكك الرحى فالتزموه ومن الشواهد الحسية لبطلان الطفرة انا نحمل العلم

فيحصل خطا اسود من غير ان يبقى في خلال الاجزاء بعض واليد بذلك لم يخالطها الاجزاء البيض

بالتوحيد بحيث لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء الموسومة اقل من الطفرة عنها بكثير بل لا نسبة لها

اليها لكونها غير متناهية فيجب ان يقع الاحساس بالبيض والحاجة الى هذه المكابرة بل يكفيه

ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على

اجزاء غير متناهية فيتقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه وهذا كما ان المسافة

المتناهية المحسوسة تحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع

ان قطعها يتوقف على قطع نصفها وقطع نصف نصفها وهلم جرّا الى لا نهاية ودفع العلاف كلا

من المسافة والزمان المتناهيين قابل للانقسام الى غير النهاية فان قيل لما ذهب ابو الحسين بان

لا يقول بالتناهي الاجزاء في كل امتداد مفروض في الجسم فيما بين كل طرفين من اطرافه فانه يجوز ان

يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل امتداد مفروض في ذلك الجسم يكون اجزاؤه متناهية قلنا

قد سبق ان القول بالاجزاء الغير المتناهية انما كان لضرورة قبول الجسم للانقسامات الغير

المتناهية والانقسامات الجسم بقبولها في كل امتداد مفروض فيه والشاخ دفع الجزء التالكين

بجملتها التناسب حيث قال الا ثم ان نسبة الجزء الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وانما يكون كذلك لو
لم يتداخل بعض الاجزاء في بعض بان الضرورة تقضي ببطلان ذلك حاصله ان الكل ليس باعظم من
الجزء فاذا ثبت امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا فيحكم بثبوت ان الجسم المفرد متصل في
نفسه لا مفصل فيه لما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا للانقسامات
غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده كما زعمه
المتكلم [illegible] والا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات التي لا تتناهى يمكن ان توجد بالفعل
اما في الخارج او في الذهن مفصلة فانه ممتنع عندهم لانها لو خرجت الى الفعل ثم تركبت تلك الاقسام
التي لا تتناهى لزم ان يوجد منها جسم غير متناهي المقدار مع انه يجب مساواته لذلك الجسم
المتناهي المقدار الذي قسم اليها وذلك على قياس ما قال المتكلمون ان مقدورات الله تعالى
غير متناهية مع ان وجود ما لا يتناهى في الخارج ممتنع عندهم فليس معناه عندهم الا ان تاثير
القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تاثير القدرة يمكن وصوله الى
مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد فانها لا تصل الى حد الا ويمكن الزيادة عليه فقد ثبت
ما اختاره المصنف من مذهب الحكماء وهو ان الجسم المفرد متصل في نفسه قابل القسمة الى ما لا يتناهى
ثم ان القسمة اما ان توجب انفصالا في الخارج او لا فالاولى هي القسمة الانفكاكية المنقسمة الى
الكسر والقطع والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى الة نفاذة تنفصل بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج
اليها والثانية اعني التي لا توجب انفصالا في الخارج هي المسماة بالقسمة الفرضية المقابلة للقسمة
الانفكاكية وتنقسم ايضا الى قسمة وهمية وربما يفرق بينهما بان الفرضية ما هو بفرض العقل كليا و
الوهمية ما هو بفرض التوهم جزئيا والفرضية المقابلة للخارجية اما ان يكون بمجرد الفرض من غير
سبب حامل عليها او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي مجتمعين في محلهما الذاتي
المحسوس كالسواد والبياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غير مجتمعين في محلهما باعتبار نسبته
بالاضافة الى غيره كما ثبت بين [illegible] ذاتين وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف
عرضين من القسمة الانفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج لان محل السواد يجب ان يكون
مغايرا لمحل البياض في الخارج وكذا ما يماس او يحاذي من جسم يجب ان يغاير ما يماس او
يحاذي منه جسما اخر والحق انه لا يوجب انفصالا في الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا في
نفسه ثم وضع ضوءه على بعضه او لاقا جسم اخر [illegible] فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير بذلك جزئين
منفصلا احدهما عن الاخر في الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد الى الحالة الاولى وصار
متصلا واحدا اذ لو كان كذلك لكانت المسافة [illegible] غير متناهية في الخارج بحسب محاذاة
المتحرك حدودها ثم تعود متصلة في نفسها [illegible] فيلزم انقطاع الحركة وما ذكر من المغايرة
فانما هو بحسب العقل لا بحسب الخارج واذا تمهد هذا فنقول ما ذكره [illegible] لا يدل على ان كل جسم

مفرد قابل القسمة الانفكاكية بل انما يدل على انه قابل القسمة الوهمية والا لكان جزء لا يتجزى او

ما في حكمه فاراد ان يبين ان كل جسم كما هو قابل القسمة الوهمية كذلك قابل القسمة الانفكاكية ايضا

فقوله القسمة يعني الوهمية بانواعها يعني ما هو بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد توهم الوهم جزئيا اولا

بمجردهما بل بسبب اختلاف عرضين قارين او غير قارين يحدث في المقسوم اثنينية يساوي طباع

كل واحد منها طباع المجموع وطباع الجزء الخارج الموافق له في الماهية فيجوز على الجزئين

المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعني الجزء الذي قسم والجزء الخارج

الموافق له في الماهية من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي لجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز

القسمة الانفكاكية فبطل مذهب ذيمقراطيس واتباعه وهو ان مبادي الاجسام البسيطة

اجسام صغار صلبة متجزية في الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابلة للتجزية بحسب الخارج واتصال

الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عبارة عن افتراقها وكل جزء منها متصل

في نفسه بحسب الحقيقة وغير قابل للانفصال الفكي بل الانفصال الوهمي والجسم البسيط الذي

يقبل الانفصال الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه الحقيقة بل بحسب الحس ولما كان هيهنا مظنة

سؤال وهو ان يقال يمكن ان لا يجوز على الجزئين المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفكاك

لتحقق مانع في الجزئين المتصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي

يعني ان ذلك المانع لا يكون لازما لماهية الجزئين المتصلين المفروضين في الجزء المقسوم وهما اولا لاجل

نوع ذلك الجزء في شخص لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما

قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه فعنه واذا لم يكن المانع لازما بل

عارضا مفارقا فلا شك ان امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا يقتضي الامتناع الذاتي المنافي

للقبول الذاتي الذي هو مقصودنا قيل هذا الدليل مبني على توافق تلك الاجزاء في الماهية وهو مم

وان بني على تسليم الخصم كان جدليا خارجا عن الحكمة اقول مبناه ليس الا على عدم انحصار النوع في

الشخص اذ لو لم ينحصر لتحقق الجزء الخارج الموافق له في الماهية ثم الدليل قيل على تقدير تحقق الخارج

الموافق لعل تشخص احدهما مانع من ذلك القبول او تشخص الاخر شرط له فلا يكون الجزء الواحد

قابلا للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط واجيب بما مر من ان

المانع لا يكون لازما والامتناع لعارض لا يمنع القبول الذاتي فقد ثبت ان الجسم شيء واحد في

متصل واحد ليس فيه مفاصل واجزاء بالفعل كما هو عند الحس يقبل الانقسام الوهمي والانفكاكي

ايضا الى ما لا يتناهى فذهب افلاطون ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال

في شيء اخر وهو الجسم المطلق فهو عنده جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا وقابل

لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه في الحالين في ذاته فهو من حيث جوهره وذاته يسمى

جسما ومن حيث قبوله الصور النوعية التي لانواع الاجسام يسمى هيولى واختار المصنف هذا المذهب

مذهب

وذهب ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل حال الفصل باق بالهيولى وتمسكوا
احتجوا على ذلك بحجة تقريرها بعد ان نزيل الالفاظ المشتركة والجانبية التي توجب صعوبة
الفهم وورود الاشكالات ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته الذي كان واحدا متصلا اذا طرء عليه
الانفصال انعدم وحدث هناك جسمان متصلان في ذاتيهما فلا بد هناك من شيء موجود مشترك
بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين والا لكان يكون ذلك الشيء باقيا في الحالين والا لكان
تفريق الجسم الى جسمين اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين اخرين من كتم العدم والضرورة تقضي
ببطلانه واجاب عنه المصنف بقوله ولا يقتضي ذلك اي اتصال الجسم وقوله للانفصال ثبوت مادة
سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى اي لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم
التسلسل ووجود مواد لا يتناهى لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان يكون مادة
هذا هو مادة ذلك بعينها وهو مح لاستلزامه ان يكون الواحد بالشخص في آن واحد في مكانين
اما غيرها وح ان كان مادة كل منهما حادثة بعد الانفصال لزم التس لان كل حادث عنده
مسبوق بالمادة ويكون تلك المادة ايضا حادثة على هذا التقدير فتحتاج الى مادة اخرى وهكذا
فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو التس وايضا فلو انعدمت مادة الجسم المتصل بانفصاله
المتصل بانفصاله وحدث مادتا الجسمين المنفصلين كما حدث جسميهما المنفصلين فيكون ذلك
اعداما للجسم بالمرة لا تفريقا لجسم المتصل بل توجد هذا الجسم باخر عن الاشياء وهو مع بطلانه
يبطل مقصودهم من اثبات وجود الهيولى في الحالين وان كانت موجودة قبل الانفصال لزم
اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل على مواد موجودة بالفعل لا يتناهى عددها لان
يقبل قسمة كما عرفت في الانقسام فلا بد ان يكون تلك المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت
متناهية لوقف عندها الفاصل الانقسام الى مرتبة واجيب بان المادة شخص موجود عند
الانفصال هو بعينه عند الاتصال لكن واحدا والاتعدد لها في نفسها بل بالعرض واحد عند الاتصال
الواحد متعدد عند الانفصال المتعدد ثم انهما لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل
الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل لكن المادتين لو كانتا موجودتين فيه بالفعل
ليس كذلك بل هما موجودتان فيه بمادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه
واذا كانت المادة شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع المتصل المتعدد متصل متعدد
كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا بالخصاص المادة بالنعوت فيكون على المتصل الاول
حال الاتصال والمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قابلا ويسمى بالهيولى الاولى وذلك
الجوهر المتصل يسمى بالصورة الجسمية والجسم المطلق مركب منهما ما الصورة الجسمية فتعرف بها
لانها الجسم في بادي الراي لان تعقل اتصال الجسم بان يكون بحيث لا يكون له مفاصل
بالجزء اما بالفعل او بالقوة ... بالاتصال ...

[illegible]

بالادلة المذكورة كونه متصلا بمعنى اخر فان الادلة المذكورة لا تدل الا على ان الجسم المفرد

ليس له اجزاء بالفعل ولا يقبل الانقسام الوهمي والخارجي فيما ضيا اه هيتا على ذاته واما على

حقيقة الجسم متواردا ان طرح في الاثر ان الجسم عند طريان الانفصال عليه ينعدم ذاته وتبعا ينعدم

ومعنى اخر كونه متصلا بالمعنى المذكور فلان الجسم اذا لم يكن متصلا لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد

الثلاثة فلم يكن جسما بالضرورة لان قابلية الابعاد الثلاثة اما لم يكن متصلا لم يكن ما هو المشهور فلا اقل

من ان تكون لانه متلو ضد طريان الانفصال عليه لا يبقى جسما بل ينعدم جسميته ويحدث جسميتان

اخريان اقول للقائل ان يقول القابل للابعاد الثلاثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي اعني الكمية الممتدة

في الجهات الثلث والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض وبتبعية كونه معروضا للجسم

التعليمي فالجسم اذا طرء عليه الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعني الجسم التعليمي الذي كان قبل

الانفصال وحدث عارضان اخران اعني الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال وقابلية

الابعاد لازمة للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم انفكاك الجسم عن تعليمي ما فهو مع الجسم التعليمي

الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقولون ان الهيولى مع الصورة

الجسمية الواحدة متصلة واحدة ومع الصور المتعددة متصلة متعددة فانهم يقولون ان الصورة

الجسمية متصلة في ذاتها لا يقبل الانفصال بل ينعدم عند الانفصال ويحدث صورتان اخريان

والهيولى لكونها في حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة باقية في الحالين ونحن نقول المتصل في

ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل في حد ذاته ولا

منفصل بل هو موجود باق في الحالين فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول لا نسلم ان الجسم اذا

طرء عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلاثة غاية ما في الباب انه كان قبل الانفصال قابلا

للابعاد وصار بعد الانفصال قسمين كل منهما قابل للابعاد الثلاثة بالحقيقة انعدم وحدة الجسم وحدته

وطرء عليه كثرة والجسم حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة لم ينعدم قطعا كما يقولون ان المادة

شخص هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال لكنا نقول ان الجسم شخص هو عند الوحدة

اعني الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعني الانفصال غاية الامر انه لا نقول ان الجسم ح شخص واحد

بل اشخاص متكثرة فان قيل اذا كان هناك قطعتان في كل منهما قدر من الماء فلا شك ان كلا

من الماء ح تشخص متميز عن الاخر اذا صبا لماء في كوز يرتفع منهما الامتياز ويزيل التشخصان

فيصيران باعدام تشخصيهما الم صبح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم

فلان الجميع ويتلك الماء تشخص متميز عن سائر المياه ح هذا الشخص ح لم يكن قبل ذلك

مع قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قطعا انما الزائل التشخص اخر وانما كل

من الماءين مع الاخر ويزول الكثرة الجسم فانه المتصف بالكثرة فكان قبل ذلك هذا الشخص

كان في ضمنه وشخصان صوت انما الجميع الماءين كان كل من الماءين ينعدم انعدام تشخص

الفرق

زائد بين قوله لانا نقول هذه الاعراض لا ينتقل عليه تسليم

كون القابل

الثابت للابعاد

الذي هو الصورة الشخصية

انما هو النقطة بل يكون

الصورة متصلة عدوا ايضا وقد عرفت

ايضا ان الوحدة الاتصالية مساوق للوحدة

الشخصية فاذا طرء عليها الانفصال يحدث عدم

ذاتها الشخصية وعدم ذاتها الاخر بان ظهر فيه ذات اخر

[illegible]

بعينها عنه الوحدة وفيهما بعد الكلام انما هو على اصل الانفصال

وان يحصل تشخص

وانه كما هو عنه محصلا انه

يقتضي بكلام وكون كل من الهيولى

تشخص مع قطع النظر عن الصورة ثم فان انه

وانها امر مبهم لا تعين لها الا من قبيل الصورة وباعتبار

الصورة ثم وانه يزدال الصورة لا يستلزم انعدام الهيولى في

وانها فقد عبد الرزاق ولو قلنا الجسمي ذلك

انه يمكن ان يبقى تشخص واحدا للجسمين

منفصلين الى ما عرفت من

ان الوحدة الاتصالية

مساوقة

للوحدة الشخصية فزوالها يستلزم زوالها وقد قرره عبد الرزاق

الذى به امتاز عن الآخر فيعدم المجموع ايضا ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع نادر كل
من المائين بدون تشخصه الذى به امتاز عن الجزء الآخر فان هذا التشخص ليس من مقومات
المجموع الذى هو باق فى حالتى الوحدة والكثرة وانما هو مقوم لشخص كل من المائين لا الماء
الذى هو جزء من المجموع والحاصل ان شخص كل من المائين مركب من مرهوض هو جوهر الماء
وعارض به امتاز عن الماء الآخر والمعتبر فى تقوم المجموع هو المرهوض دون عارضه ولكل جسم
بسيطا كان او مركبا مكان طبيعى يقتضى طبيعته حصوله فيه ولو اخرج عنه قاسر بالطبع اى الحصول
فيه عند الخروج على اقرب الطرق يعنى اقصر الابعاد بينهما وذلك لانه لو خلى الجسم وطبعه اى فرض
عند وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة عنه لكان له مكان ضرورة انه لا يكون
جسم الا فى مكان ولا يتصور حصوله فى جميع الامكنة معا ولا يكون حصوله فى ذلك المكان مستندا
الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على
السوية بل الى امر آخر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعى له فلو فرض خروجه عن
ذلك المكان لكان منافيا لمقتضى طبعه ومستندا الى غيره فاذا خلى وطبعه عاد الى ذلك المكان تحقيقا
لحصوله على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان تأثير فاعله فيه ان كان من الامور الخارجة
التى يمكن خلوه عنها فلا تم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجودا فضلا عن ان يكون حاصلا فى مكان
او مقتضيا للزوال لم يكن منها اى من تلك الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله فى مكان معين
فاعله اما بالايجاب او بالاختيار ثم يتغير ذلك بتغير الاختيار واجيب بان تخلية الجسم مع طبعه انما تعقل
الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا اما بالايجاب او بالاختيار وفرض فى هذه الحالة خاليا فى حيز
عن جميع التأثيرات التى لا تكون من ذاته سواء كانت من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا فلا
ان يكون حاصلا فى مكان معين باقتضاء ذاته فتأثير الفاعل فى وجوده من حيث فرض وجوده فلا
يكون من الامور التى فرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تأثيره فى حصوله فى مكان معين فانه
من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه وجود ذاته الثانى انه يجوز ان يكون الاين من الاعراض
التى لا يمكن ان ينفك الجسم عنه فى وجوده عنها كما صرح به المصنف فى شرح الاشارات فالفاعل اذا
اوجد الجسم اوجده فى مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم لا فى مكان فالتأثير فى حصول جسم
فى مكان من تتمة تأثير الفاعل فى وجوده فليس من الامور التى يمكن ان يفرض خلوه عنها حال
وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق التأثير فى وجوده بدون
تحقق التأثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الملزوم الثالث
ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة فى الفرض نظرا الى ذات الجسم لكنها لا يجوز ان تكون
مستلزمة بحسب نفس الامر فلا يتحقق الاستدلال بما على ان الجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس
الامر الى غاية ما يتحقق الطبيعة او فى ذلك التقدير انه لا يطابق الواقع الثالث ان التعين اجزاء

العناصر فانها لا تقتضي مواضع معينة بل تقع في امكنتها حيث اتفقت فان الجزء المائي ربما
استقر في جزء من مكان الماء وربما استقر في جزء اخر منه وجوابه ان الدليل ههنا دفع عن الاجزاء
البسيطة من العناصر بانها اذا خليت وطبعها اتصلت بكلها فلا يبقى اجزاء موجودة فرعا
دامت اجزاء موجودة لم تخل وطبعها الكلي النقض بالمركبات الواقعة في امكنتها من اجزاء من مكان
العنصر الغالب ومن اجزاء اخرى منه دفع له ولا يعبأ بتخصيص الدعوى بان الجسم لا بد
يقتضي مكانا طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب واستدل ابقية بان الاجسام اذا لم
يكن لها قاسر يتوجه الثقال منها الى مركز العالم والخفاف الى المحيط ولا شك ان ذلك بحسب
اقتضاء الطبع اذ لا قاسر ههنا انا اقول هذا الدليل لا يفيد الدعوى الكلية وقال ثابت بن قرة
ليس لشيء من الامكنة حال يختص بها دون غيرها حتى يتصور ان جسما ما يتنا طالبه بطبعه دون
ما عداه وانما يتنا مدرة الى فوق فانما يعود الى مركز الارض لان الجزء يميل الى كله الذي عنه
بعلة الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم ولو جعل الارض نصفين وجعل كل
نصف في جانب اخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة
التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي فيه
الان حجر لا يرتفع ذلك الحجر اليها الطلب للامر الذي هو شبيهه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت
في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث يتهيأ تلاقيها
ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يلتقي الجزء الواحد كل جزء لاجرم طلب ان
يكون قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانها هذا فلزم
من ذلك استدارة الارض وكرويتها وان يكون كل جزء منها طالب المركز ولما كان مذهب
المعتقدين ان المكان هو البعد لا السطح على ما سيجيء كان عنده لكل جسم مكان محل الجهات فاتجه
كونه محيطا لجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما القائل بان المكان هو السطح الحاوي للجسم
المحوي فليس الجسم عنده في مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام
اذ ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد ما تقتضي بعين لا يكون المكان الطبيعي للجسم الواحد الا واحدا اذ
لو تعدد لم يكن طبيعيا ما فرضناه مكانا طبيعيا وذلك لان الجسم اذا كان في احدهما فاما مع
طبعه فان طلب الاخر فهذا المكان الذي هو فيه الان ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره
وان لم يطلب الاخر مع كونه في احدهما فالاخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلي و
طبعه اقول عدم الطلب لمكان بحسب انه وجد مكانا طبيعيا اخر لا يقدح في كون هذا المكان
طبيعيا لان الطلب للمكان انما يكون اذا لم يكن واجدا لمكان هو مطلوبه ولهذا اذا كان الجسم خارجا
عنهما الا ان بعده عنهما بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد
منهما فلا يكون شيء منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالاخر ليس طبيعيا له فالكلام في المكان

الطبيعي

الطبيعي واحدا فقط بل في نوع الجسم لاحل بعضها مانع من التوجه اليها معا فلا يجامعه كون الجسم
على طبعه فلعل منشأ الاستبعاد الاجتماع هذين الامرين المتنافيين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان
المركب مكان الغالب او ما اتفق وجوده فيه او ليس للمركب مكان غير امكنة البسائط لان
التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج به الى مكان زائد على مكان البسائط
فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط ثم المركب اما ان يكون بسائطه متساوية في قوة الميل
الى اماكنها او تكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب
هو الذي اتفق وجوده فيه والا فمكان الغالب فانه يقهرها اعداه ويجذبه الى مكانه فيكون الكل
اذا خلي وطبعه طالب الغالب المكان واعترض عليه اما اولا فلان المركب المتساوي البسائط لو
اخرج من المكان الذي اتفق وجوده فيه لبقي بطبعه او يسكن ايضا حيث اخرج لعدم المرجح فلا يكون
ذلك المكان طبيعيا له واقول فيه نظر لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من امكنتها وتفتر
عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وتساوت فيه بسائطه بحسب قوة الميل الى اماكنها
لا يكون ذلك المركب في مكان اخر متساوي النسبة الى امكنة بسائطه بل يكون اقرب الى مكان
بسيط من بسائطه فيغلب في ذلك البسيط على سائر البسائط ويجذبها الى مكانه واما ثانيا
فلانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل
يعني كما ان لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي ايضا وذلك لان الجسم لو خلي وطبعه لاحاط
به حد او حدود لوجوب تناهي الابعاد كما سيجيء بيانه فيكون له من جهة تلك الاحاطة هيئة ولا
نعني بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد عرفت انه لا مؤثر خارجيا فعلتها
طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه بان الشكل يتوقف على تناهي الابعاد ولا شك ان طبيعة الجسم لا
تقتضي تناهي الابعاد وما يعرض للشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته ثم
قيل هذا بعينه وارد في المكان ايضا لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستند الى
ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم لا يتصور في غير مكان عند القائل بانه البعد فوجود المكان
من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث
هو والواسطة اذا لم تستند الى ذات الشيء ولم تكن لازمة له كانت امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند
الى ذاته مطلقا او يلزم ذاته من حيث هو هو فان وجود هذا اللازم من مقتضيات وجود الشيء
فلا يكون امرا غريبا منه ثم لا شك في صحته على القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما
لوجود الجسم كالشكل بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا والطبيعي هو الكري
يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكري لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل
المتساوي في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا فكل شكل سوى الكرة غير متشابه الاجزاء لاختلاف
للمضلعين والاشكال المكونة بجانب منه خطا او سطحا وبجانب اخر نقطة او خطا ...

والنقض اما المنع فنقول لا نسلم ان تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا لم لا يجوز
ان يكون هناك جهات مختلفة يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في القابل الواحد امور
مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه الا الواحد
واما المعارضة فتقريرها ان البسائط لا يجوز ان تشترك في الشكل لان اشتراكها في الشكل
يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة واجيب
بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم اتحاد
العلل فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة بطريق الاولى ان لا يستلزم
الاختلاف فيها قلنا امكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن استناده الى الطبايع
المختلفة فلم حكمتم بان الشكل طبيعي اجيب بان عروض الاشكال المعينة تابع لعروض المقادير
وعروض المقادير مستند الى الطبايع فلابد من استناد الاشكال اليها ثم الشكل المطلق يمكن ان
يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية
الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض فمن وجوه اولها ان الارض بسيطة وليست بكرية لما
عليها وفيها من التلال والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك
اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فاثلمت اجزاء من الارض ثم ان اليبوسة
التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فلاجرم بقي شكل الارض على تلك الاثلام المقتضي
لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي لتلك الاسباب وذلك لا يقدح
في اقتضاء طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض
حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة تقتضي شيئا وما
يمنع من حصوله اعني الشيء وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا
واقتضت ايضا كيفية حافظة الشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا ينافي الاقتضاء الاول بل لو كانت
لو خليت وطبعها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل
القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك ثانيها ان الافلاك
المكوكبة فيها نقر بمكان الكواكب فيها مختلفة بالنقر اذ هي مساوية لمقادير الكواكب المختلفة
الاقدار لما اقترنت لذلك النقر بالموضع ايضا لان تلك النقر موجودة في جانب من الفلك دون
الاخر وكذا الثخن يختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة
واحدة واجيب بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة
فان الفلك قد يحصل له صورة نوعية تقتضي كرية شكله لكن اتصلت بصورة اخرى افرزت
عنها كرة اخرى تختص بها هي كوكب وتدوير او خارج مركز فلزم من ذلك بعض في الفلك تقر
او ثخن مختلف الثخن فان قيل حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف شئ

ماد به واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك اجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض
الفلك لا لمقتضى الاسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن
يتوجه عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكواكب والتداوير والخارج المركز وهو ممتنع وانه اذا
كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يحصل
بالفلك صور متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز ان في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون شكل
مستديرا ويتايد مع الاول بمنع امتناع انه ان صور العناصر باقية في المركب وقد حصل فيه صورة
اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وفي العناصر فيكون في كل عنصر منها صورتان نوعيتان
ولا لثاني بان تركيب القوى ان يكون لجزء من جسم قوة اخرى حتى اذا كان لجزء كان له قوتان
وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث
بان كل صورة تفرض في البسيط قوة واحدة يؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الا شكلا مستديرا
ثالثها ان القوة المصورة قوة طبيعية مبدأ لاشكال الاعضاء منهم فهي اما ان تكون بسيطة
او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان
كان مركبا كان الحيوان كرات لتعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال
مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا
للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع
الاجسام ما يمنعها عن ذلك واجيب بانا لا نسلم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة وكان محلها مركبا
يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد
وكذا لا نسلم انها اذا كانت مركبة في محل مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو
كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة في واحد واحد وذلك ممنوع والمعقول من
المكان البعد المكان موجود لانه مقصد المتحرك ولانه مشار اليه بالاشارة الحسية فانه يقال
الجسم هيهنا او هناك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يقدر بالنصف والثلث ويدفع الى غير
ذلك ولانه يتفاوت زيادة ونقصانا ولا يتصور شي من الامور المذكورة في العدم المحض قد
يمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية اما الثقال فالمركز واما الخفاف فالمحيط
وكلاهما موجودان واما في الحركات الارادية فموضع خاص له بالنسبة الى الاجسام التي في
منتهى حركته والاشارة الحسية لا تقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء ذهبوا الى
ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا انفصال
فيها مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط
السطح فلا يلزم منه كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج وانتقال الجسم انما
هو من فراغ متوهم الى فراغ اخر والتقدير بالنصف والثلث وغير ذلك من الاجزاء وكذا

التفاوت بالزيادة والنقصان تماما بحسب التوهم فلان الجسم بكليته في مكانه والى له اجزاء
يكون المكان امرا غير منقسم او سطحا لان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا
ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا او سطحا لكونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما
منقسم في الجهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما
في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله فهو يجب ان يكون مماسا
السطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن مالئا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابي وغيرهم من الحكماء.
وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق
احدهما على الآخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله
الجسم ويملأه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلمين واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون
بعدا ماديا اي قائما بالجسم لانه يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد يجب ان يكون مجردا
لقيامه بذاته وتوارد المكانات عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين عالم
المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة وح يكون الاقسام الاولية
الموجودة ثلاثة على ما هو المشهور والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء
الاشراقيين ولا مزيد للاحتمالات على الثلاثة واذا اقمنا الدليل على كونه موجودا وابطلنا مذهب
المتكلمين وبقي الاحتمالان الاخران فمتى ابطلنا واحدا منهما تعين الآخر فالقول المختار المعتمد ان المكان
هو البعد وقال فان الامارات تساعد عليه فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف
الاناء ولا شك انهم لا يريدون باطراف الاناء اطرافه الداخلة الخارجة بل يريدون فيما بين اطرافه هو البعد
المتقدر ما خلا السطح الباطن انه هو فيما بينهما فانهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد
يكون مملوا ولا يقولون ان السطح يكون فارغا ويكون مملوا فحكمهم النص بان الجسم
او هذا المثال يتوقف على التوهم بجسم لم لا واعلم ان البعد متوهم ملاق للمادة وهو الحال
في الجسم وبعد اخر مساو له ومفارق يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق
على بعد المتمكن وبعد لا يمتنع خلوه عن المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان هو
السطح تقريرها ان المكان لو كان هو البعد فهو يوجب يلزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين
اي نفوذ البعد القائم بالجسم في البعد الذي هو مكانه وتجويزه يفضي الى تجويز تداخل الاجسام الصلبة
حينئذ لجواز السفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل البعدين الماديين لا مطلقا وتجويزه
يفضي الى تجويز تداخل الاجسام الصلبة فيجوز على ان البعد المجرد الذي يقوم بالمتمكن
يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به في الاشارة
الحسية ولا امتناع في ذلك فتجويز التداخل فيه لا يفضي الى السفسطة المذكورة

واعترض عليه بان منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد
اصلا جاز التداخل فيه كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او في جهتين فقط
امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول دون العرض
وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في
الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فبديهة العقل حاكمة بان ما لا حجم له ولا عظم له اصلا اذا لاقى
نظيره لاقاه باسره ولم يتصور في احدهما شيء خال عن الآخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط و
ذلك هو التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا لاقى نظيره في الجهة التي اتصفا بالعظم فيها كان مجموعهما
اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظام والاحجام الموجبة لجواز فرض انقسامها
وهي المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست منقسمة الابعاد وكذلك الصورة الجسمية فان انقسامها
لما فيها من المقدار لكنها مستلزمة للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما هو لاستلزامه كون
الكل ليس باعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما له عظم من جهة دون اخرى اذا كان
من الجهة التي ليس لها من تلك الجهة عظم فظهر بما ذكرنا امتناع التداخل في الابعاد مطلقا سواء
كانت مادية او غيرها قال الامام في الملخص لو امكن ان يشكك العقل في ان هذا البعد الذي
بين طرفي هذا الاناء بعدان مع ان هذا المشار اليه بالحس ليس الا الواحد لتشكك في ان هذا
الشخص الانسان الواحد هل هو واحد في الحقيقة او اشخاص متعددة اقول وفيه نظر لان
القائلين بان المكان هو البعد انما يقولوا لما اقمنا البرهان على ان المكان بعد مجرد موجود منطبق
على البعد القائم بالجسم وهما موجودان متغايران وحكم الحس بان ليس هيهنا الا شخص واحد انما
مع البرهان ليس مقبولا بل معولا على انه لا يميز بينهما في الاشارة الحسية كما انا لما اقمنا البرهان على
ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد بل جزمنا بان هيهنا موجودين
احدهما الهيولى والآخر الصورة ولهم وجه آخر منها انه لو كان المكان هو البعد فلا يخ اما ان
يكون قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان آخر فيلزم ان يكون له مكان ينتقل
الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة الى غير النهاية وهو ممتنع لما مر في ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة
الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة فيفتقر الى المكان فيلزم
ان يكون ذلك المكان داخلا في جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه
ظرفا لها وذلك ممتنع واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه ملزوم
للبعد المنافي لقبول الحركة وملزوم المنافي للشيء مناف لذلك الشيء اقول يمكن الجواب بانا نختار
ان البعد قابل للحركة الاينية ونمنع لزوم التسلسل قوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا انما يلزم لو كان على سبيل
الامكان لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى
مكان وهذا الامكان انما يقتضي امكان ان يكون المتصف مكان لا وجوده فلا يلزم التسلسل وانما يلزم

ان لو وجب ان يكون للكل مكان وهو غير واجب كما بينا ومنها ان البعد في تفسيرانا ان
يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يته هو نفس البعد الذي هو المكان وامّا ان لا يقتضي شيئا منهما
فيحل في المادة على ما شان البعد القائم بالجسم لان مقتضى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث
يفتقر اليه في التقوم فلا يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر في تفسيره الى المحل و يعرض له الحلول فيها
انه لو كان المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين اعني البعد الذي هو المكان و
البعد القائم بالجسم وهو اجتماع المثلين واجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم
مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرضي وهو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصا
بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه فلا يكون اجتماعهما
من اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا لتنافت الاحكام اشارة الى احتجاج القائلين بان المكان
هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح الباطن للجسم الحاوي والا لتنافت احكام الجسم لوا
في حالة واحدة بيان الملازمة ان الطير الواقف في الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون
المكان هو السطح ان يكون متحركا في تلك الحالة لانه تتبدل عليه السطوح المحيطة به من ان تتبدل
الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين اعني الحركة والسكون فالطير
المذكور ورواية المنقول من بلد الى بلد في صندوق يكون متحركا بالاتفاق ويلزم ان يكون ساكنا لان
السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم السكون ونفسه لان تبدله لازم الحركة او
نفسها واجيب عن الاول بان تبدل الامكنة اذا كان ناشيا من متمكن فيها كان حركة واما اذا
كان ناشيا من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثاني بان المتحرك بالذات
هو الصندوق واما ما فيه فهو متحرك بالعرض كساكن السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا
بالحركة حقيقة انما الموصوف بها حقيقة ما يلابسه ويتعلق به ووصف المتحرك بالعرض بالحركة وصف
بحال متعلقه اقول لكن لو قيل يلزم ان يكون انسان محفوف بكرباس مثلا بحيث لم يبق من
بدنه جزء غير محفوف فاسافر من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن
الكرباس وكذا الحوت في الماء الجاري اذا تحرك بحركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح
الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة فلا مدفع له ولم يعم المكان اشارة الى دليل
آخر للقائلين بان المكان هو البعد تقريره انا نقطع بان لكل جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم
ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له فليس المكان
يعم الاجسام كلها والقائلون بالسطح يلتزمون ذلك ويقولون ان الذين اثبتوا المكان لجميع
الاجسام غلطوا في حكمهم بان كل جسم له حيز طبيعي فهو في مكان فقد امتحنوا بان كل جسم يجب
ان يكون في مكان وحكموا به اذا بحثوا عن حقيقة المكان الطبيعي فاما اذا لم يثبتوا ذلك
وانكروا جميعا انه يصلح لذلك فليس ان البعد لا ينكر لانه يتضمن لا يقسم بالذات لكن

بل نقول كيف لا يكون للمتحد مكان وان الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان انما تعرض لجميع
المتحد من حيث هو مجموع ولما اضفنا المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض او
تحتها فلا اشك انهما يتبدلان المكان ولما انتقل من مكان الى مكان اخر فكذلك جميع اجزاء المتحد
يتبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة فلو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية
ليس لها انتقال من مكان الى مكان اخر لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب نقلة اصلا والقمر يبطله
الا يرى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا تكون متنقلة من مكان الى اخر مع ثبوت هذه
الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المتحد في مكان ويتبدل لا بسبب حركته الوضعية مكانا
لو كان المتحد كلا في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح
هذا وقد قيل ان لهم ان يخصصوا قولهم كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان بالاجسام التي لها ما
يخرج عنه الى مكان لو كان بقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة فلا يعرض
لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة
فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة بها الحركة الوضعية
الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما يعلم بالضرورة ومنها انا نعلم
بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر المسكن في الهواء فملأه الهواء لم يبطل والسطح الذي كان محيطا
بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل ذلك على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي
بطل ومنها ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه ومقصد المتحرك قبل الحصول يجب ان يكون
موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصودا بالحصول فيه فالمكان الذي يقصده الثقيل المطلق وهو
الذي يقتضي ان ينطبق مركز ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يعرض الحجر متحركا
طالب الحصول فيه ولا سطح هناك موجودا يحيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق
وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه بمقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا
حال ما يعرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا الحصول فيه ولا سطح هناك موجودا يحيط بهذا
الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركة الثقيل والخفيف
ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن ينطبق على المكان بما له فيجب ان
يكونا متساويين واذا كان المكان هو السطح لا يكونان متساويين فان الشمعة المدورة اذا
جعلناها مضرسة [illegible] كان السطح المحيط بها اكثر من المحيط بالمدورة واذا جعلت الشمعة [illegible]
كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالمضرسة مع ان الجسم في الحالين واحد ولسنا نعني بالجسم
هنا [illegible] الجسم الذي هو المتمكن وانه لو كان مكانه هو السطح الحاوي بجميع اجزائه [illegible]
[illegible]
[illegible]

ومنها ان المتمكن مالئ للمكان منطبق عليه كما مر انفا ولا يتصور ذلك الا بان يكون في كل جزء من
المكان جزء من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن في جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح
لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا ومنها ان الجسم انما يكون في مكانه بحجمه لا بسطحه فلو
فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد تدفع هذه الوجوه الثلثة بان معنى
كونه مالئا للمكان لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق بسطحه له وهو معنى كونه بحجمه في مكانه اسم عام
في داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه وهذا المكان لا يمتنع عليه الخلو عن مالئ
القائلون بان المكان هو السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان
عما يشغله عليه المتمكن والباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلاء
والآت ادلة حركة في المعاوقة وحركة عديمها عند فرض معاوقة تقبل بنسبة ما بينهما احتج المانعون
بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة مع العائق مساويا لزمان تلك الحركة بدون العائق
واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة الجسم في فرسخ مثلا من الخلاء ولا شك انها تكون في زمان
ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملأ ولا شك انها تكون في
زمان اكثر لوجود العائق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملأ ارق قواما
من الملأ الاول بحيث يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملأ الغليظ كنسبة زمان حركة الخلاء
الى زمان حركة الملأ الغليظ اي يكون معاوقة الملأ الرقيق عشر معاوقة الملأ الغليظ فيلزم ان يكون
زمان الحركة في الملأ الرقيق ساعة ضرورة ان اتحاد المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم
يكن السرعة والبطء اعني قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوقة وكثرتها فيلزم تساوي زماني
حركة ذي المعاوقة اعني التي في الملأ الرقيق وزمان حركة عديم المعاوقة اعني التي في الخلاء واعترض
عليه بانا لا نسلم امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملأ وانما يمكن لو لم ينته القوام في مراتب
الرقة الى ما لا قوام ارق منه ولو انتهى جاز ان لا يوجد في تلك المراتب قوام على نسبة زمان
الخلاء والملأ وعدم الانتهاء ممنوع ثم لو سلم فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة على حد من القوام بحيث لا
توجد بدونه فيقوم الاحتمال المذكور اعني ان لا يوجد معاوقتان على النسبة المذكورة ولو
سلم عدم التوقف فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان الملأ على وجه لا يوجد تلك
النسبة بين المعاوقتين فان الاولى من النسب المقدارية والثانية من النسب العددية وقد برهن
اقليدس على انه يجوز ان يكون نسبة مقدار الى آخر نسبة لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية
واقول لا يخفى ان اما ان يمكن ان يكون الحركة بدون معاوقة من الملأ في زمان او لا يمكن فان امكن فلو
فرض من زمان الحركة في الملأ الغليظ كساعة مثلا في المثال المفروض بازاء نفس الحركة والباقي
كتسع ساعات بازاء معاوقة الملأ الغليظ فزمان حركة الملأ الرقيق في المثال المفروض ينبغي ان
يكون ساعة لاجل نفس الحركة وتسعة اعشار ساعة لاجل معاوقته ازاء المفروض ان معاوقته عشر

معاوقة الملأ الغليظ فالزمان الذي بازاء معاوقة عشر الزمان الذي بازاء معاوقة الملأ
الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة مع العائق كهي لا معه وان لم يمكن بطل استدلالكم هذا لان ما
ان الخلاء اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرضه وقوعه مع الامور المذكورة محال لكنه يلزم من فرض وقوعه
مع فرض الحركات الثلاث المذكورة على الوجه المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع
تلك الامور ايضا ممكن تساوي زماني ذي العائق وعديم العائق فانتج قطعا ان الخلاء ممتنع و
اذا اعترفتم بان الحركة بدون معاوقة من الملأ لا يمكن ان يكون في زمان فقد اعترفتم باستحالة
تلك الحركات الثلث اعني الحركة في الخلاء على الوجه المذكور واعني كونها في زمان ولزمكم الاعتراف
ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض المتاخرين بوجه اخر وهو ان الحركة بنفسها يستدعي
زمانا وبسبب المعاوقة زمانا اخر فيجتمعان واحدة المعاوقة وتختص باحدهما فاذن زمانها فاذن ما
نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال وانما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها و
يختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف المذكور والمعنى
مهد الجواب عنه مقدمة هي ان كل حركة لا بد ان يكون على حد ما من السرعة والبطؤ لا بما الا منه
يكون على مسافة وفي زمان فاذا فرض حركة اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان
او في ضعفه كانت اسرع او ابطأ من الاولى فان كانت تلك الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور
وارادة جاز ان يحدد النفس حالها من السرعة والبطؤ بان يتخيل ملائمة منها او يعث عنها
الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة او البطيئة وان كانت طبيعية او قسرية لم يجز
ان تحدد حالها من السرعة والبطؤ الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها
بالملائمة وغيرها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة اليها فهي بحسب ذاتها لها يحصل الحركة في
زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الحركة الى ما يحددها لها وكذلك القاسر لا تفاوت
فيه لان المفروض تحريكه بقوة واحدة وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان
المفروض اتحاده فلا بد من امر اخر يعاوق الحركة في تاثيره والا لم يكن له مدخل في اقتضاء حدود
الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من
الاجسام بحسب اختلاف رقته وغلظه كالهواء والماء فيتفاوت حدود الحركة سرعة وبطؤا واما
غير الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي
ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما
مبدأ الميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخل ارتفاع السرعة
والبطؤ من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين
تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجود معاوق داخل
فاثبتوا امتناع ميل طبيعي في الاجسام التي يحركان بالقسر وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب

عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان
وبسبب السرعة والبطوء شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهي مجردة
غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي
زمانا لانها لو وجدت لا مع حد ما من السرعة والبطوء في زمان كانت بحيث لو فرض وقوع
اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطأ من المفروضة فكانت مع
حد من السرعة والبطوء حين فرضناها لا مع حد منهما هف والحاصل ان المص يحقق الدليل
باحدى الحركتين الطبيعية او القسرية ثم يدعي ان تينك الحركتين لا تكونان على حد ما من السرعة
والبطوء الا بسبب المعاوق فاذا فرضت الحركة مجردة عن المعاوق كان هذا فرضا للحركة مجردة
عن السرعة والبطوء ثم ينضم الى ذلك ان الحركة بدون احدهما غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي
شيئا فينتج ان الحركة مجردة لا تستدعي شيئا من الزمان فزعم ان قول المعترض ان الحركة بنفسها
تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا اخر معناه ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوق تستدعي زمانا
وليس كذلك بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعي زمانا اي من غير ان يكون للمعاوقة
دخل في ذلك الاستدعاء ثم بانضمام المعاوقة اليها في الاستدعاء تستدعي زمانا اخر وهذا
المعنى لا يقتضي ان يكون الحركة لا مع المعاوق مستدعية لزمان والعجب منه مع كونه من اهل التحقيق
وعلما للتدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذي فهم بمقدمات اكثرها في محل المنع وهو عينه
انه مبنى الدليل وبابطاله يهدم بنيانه على ما هو غير مشروح واما المنع فهو ان قوله
القاسر لا تفاوت فيه ان اراد ان القاسر في الحركات الثلاث المفروضة في الدليل المذكور متفق
فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطوءا في تلك الصور
الثلث فذلك هو مطلوب المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي قدرا
من الزمان وحدا ما من السرعة والبطوء وهو محفوظ في الصور الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك
الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر لا يتفاوت في سائر
الحركات القسرية ايضا فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت سرعة و
ابطاء فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذا القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت
فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر اخر يعاوق المتحرك في تاثيره والا لم يكن له مدخل في
اقتضاء حدود الحركة ايضا ممنوع فان ذلك الامر الاخر لا يلزم ان يكون معاوقا لجواز ان ذلك
الامر الاخر هو الميل قال المص في شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة و
البطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف فانما
تختلفان بالاضافة العارضة لها فما هو سريع بالقياس الى شيء هو بعينه بطيء بالقياس الى اخر
ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل

الشدة

الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة
معينة منها ممتنعا لعدم الأولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم
ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج
الأجزاء او انتفاشها او بعين المعوق الخارج الأمر هو الميل وهذا الكلام صريح في ان ما يحدد حال
الحركة من السرعة والبطوء هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الأمر الاخر يجب ان يكون معاوقا للحركة
في تاثيره فلا نم انه قوام ما في المسافة من الأجسام لم لا يجوز ان يكون امرا اخر غير القوام كالقوة
الجاذبة للمقناطيس مثلا فانا لو اخذنا بيدنا قطعة من المقناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا
الحديد فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه في الحركة قوة المقناطيس مع قطعة ويتسارع في الحركة بحسب
تباعده من المقناطيس ولو سلم فلا نم ان عدم الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان كان
الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه قلنا عدم ذلك غير لازم وانما كان يلزم
لو لم يتعدد عوائق الخارج لكنه متعدد كالطبيعة والنفس فاحدهما يقتضي الحركة والاخر يعوقه
عنها كالطير اذا اسقط عن مكانه بثقله وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية
على امتناع الخلاء لان حاصله بعد التلخيص ان الحركة لابد فيها من معاوق يحدد حالها من
الاسراع والأبطاء والحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج فاذا لم يكن هناك معاوق
خارجي ايضا وذلك يتحقق الخلاء انتفى المعاوق بالكلية ويلزم من انتفائه انتفاء الحركة وهذا
المنع يتوجه الى المقدمة القائلة الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج سلمنا ذلك
لكن نقول حد المعاوقين كاف في تحديد حال الحركة من الاسراع والأبطاء فلا يتم الاستدلال
بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق الخارجي اعني على امتناع الخلاء لان المعاوق الداخلي
فيه يحدد حال الحركة من الاسراع والأبطاء لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذا القابل
للحركتين اعني الجسم المتخلخل لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده وعدم انفكاكه وكذا لا يصح الاستدلال
بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلي اعني على مبدأ الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي اعني
قوام ما في المسافة كاف في تحديد حال الحركة وظاهر ان الاستدلال على هذا المطلب لا يمكن بالحركة
الطبيعية فظهر بطلان قوله ولاجل ذلك استدلت الحكماء بهاتين الحركتين تارة على امتناع
الخلاء وتارة على وجود مبدأ الميل الطبيعي في الأجسام التي تقبل الحركة القسرية ومنهم من زعم ان
ان الحركة بماهيتها تقتضي قدرا من الزمان فيه ان الجواب الصحيح عن تجويز اقتضاء الحركة بنفسها قدرا
من الزمان انه لا يجوز ان يقتضي الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة في نصف ذلك
الزمان وهو باطل لان نصف تلك الحركة واقع في نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة
الحركة حركة بل الحركة من حيث هي حركة لا تستدعي الا زمانا مطلقا ومسافة مطلقة وانما المعين انما
هو الحد المعين من السرعة والبطوء وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو في الحركة المخصوصة المفروضة

في الاستدلال وما يقرب من ان هذا الجواب انما يتم لو تبين ان لتلك الحركة جزء موجودا في الخارج وامكان
انقسامها ولو بحسب الوهم لا يكفي في هذا المقصود او يتبين ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي
فرضنا انه يقتضيه هيئة الحركة ممكن بحسب نفس الامر والى لهم بيان ذلك اي بيان امكان وقوعها الآ بمجرد
التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فلا لجواز ان يكون الزمان الذي
يقتضيه هيئة الحركة مما لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المختصة في جزء وهمي من الزمان
مدفوع بان العقل يحكم بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى حكما مطابقا للواقع بان كل جزء من اجزاء
الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه هيئة الحركة زمان وظرف لجزء من اجزاء الحركة الواقعة فيه وذلك
الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه ايضا مسافة ويحكم بان هيئة الحركة من حيث
هي لا تأبى ان تقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان فلا يقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان
بل تقتضي مطلق الزمان وعلى ما كان الجهة مناسبة للمكان لان كل واحد منها مقصد المتحرك الاينية الآ ان المكان
مقصد المتحرك بالحصول فيه والجهة مقصد المتحرك بالوصول اليها او القرب منها ولان كل واحد
منها مقصد بالاشارة الحسية اشار بعد الفراغ عن بحث المكان الى بحث الجهة فقال والجهة طرف
الامتداد الحاصل في مأخذ الاشارة وليست منقسمة في مأخذ الاشارة لما ذكرنا من انه طرف الامتداد
الحاصل فيه فاما ان لا تكون منقسمة اصلا فتكون نقطة او تكون منقسمة في امتداد واحد فتكون خطا
او في امتدادين آخرين فتكون سطحا وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد يسمى نهاية وطرفا و
بالنسبة الى الحركة والاشارة يسمى جهة فان قيل الجهات على ما ذكرت اما النقاط او الخطوط او
السطوح وهي قائمة بالجسم فيتحرك بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب
منها كما ذكرتم سابقا وايضا يلزم ان يكون جهتا الفوق والسفل ايضا متبدلين اقول نعم لا يتصور
حركة الجسم الى الجهات التي تكون قائمة به لتحركها بحركته واما حركته الى الجهات تقوم بالجسم
الآخر او حركة الجسم الآخر الى الجهات تقوم به فلا مانع منها والتبدل في جهتي الفوق والسفل انما
يلزم على تقدير حركة الفلك المحدد لهما وخروجه من مكانه وذلك غير ممكن والا لم يكن محددا فان
جهة اليمين من الانسان مثلا انما تتبدل عند تبدلها لانه هو المعين والمحدد لها فان اليمين هو ما
يلي اقوى جانبيه فاذا استدار على نفسه صار ما يلي اقوى جانبيه ما يلي اضعفهما فصار اليمين يسارا
وهي من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة اشار الى الاستدلال على كون
الجهة امرا موجودا ذا وضع بانها مقصودة بالحركة والاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة
ومقصد المتحرك وكذا الموجود الذي لا وضع له وقد عرفت مما ذكرنا من الفرق بين المكان والجهة
فساد قوله مقصودة بالحركة للحصول فيها وان الصواب ان يقول وصولا اليها او قربا منها والطبيعي
منها فوق وتحت وما عداهما غير متناه الجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال
والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل فان المتوجه الى المشرق

وقوله والتبدل في جهتي الفوق والسفل انما يلزم على تقدير ... ايضا لا يتبدل الآن الفوق محدد والسفل مركز وخروج المحدد عن مكانه فرضا ...

مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب
تبدل الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس واما الفوق والتحت
فلا يتبدلان لان القائم اذا صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل يصير ما يلي
راسه من تحت ورجله من فوق فيهما جهتان واقعتان بالطبع لا تتغيران بالفرض والجهات
المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات
غير متناهية ويكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق لكن
الشهرة امران عامي وخاصي اما العامي فهو ان الانسان محيط به جنبان عليهما يدان وظهر
وبطن وراس وقدم فالجانب الذي هو الاقوى في الغالب يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي
وجهه واليه حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي
بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عندهم سوى ما ذكرت وقفنا وهامهم على هذه
الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات ايضا ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم
لها اجزاء متمايزة على ذلك الوجه واما الخاصي فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة
على زوايا قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض
على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار طوله قائما
حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين
والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار
الخاصي يشتمل على اعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد على قوائم فان العامة غافلون
عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها ولا شك ان قيام بعض الامتدادات على بعض ليس بلازم
في اعتبار الجهات واذا لم يعتبر كانت غير متناهية لامكان ان يفرض في جسم واحد بالقياس
الى نقطة واحدة امتدادات غير متناهية

الفصل الثاني في الاجسام

وهي قسمان فلكية
وهي الافلاك بما فيها وعنصرية وهي العناصر بما فيها من المواليد الثلثة اعني المعدنيات
والنباتات والحيوانات اما الفلكية فالكلية منها يعني الافلاك التي ليست باجزاء لافلاك
اخر تسعة واحد منها غير مكوكب ولذلك يسمى بالفلك الاطلس تشبيها له بالاطلس الخالي عن
النقوش محيط بالجميع ولذلك يسمى بفلك الافلاك وبالفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت ثم
افلاك الكواكب السيارة السبعة على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هي التي لم يجوزوا
ان تكون اقل منها لانهم وجدوا في بادي الراي ان جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية السريعة
من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا الثوابت متحركة بحركة واحدة
بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا اخر وكذا وجدوا الكواكب السيارة السبعة ذوي
حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها الى بعض فاثبتوا لكل منها فلكا اخر

الافلاك تسعة واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون
الافلاك الغير المكوكبة كثيرة وجوز المصنف ان يكون الافلاك ثمانية بان يستند الحركة اليومية الى
مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان يتعلق بها نفس تحركها كما قال صاحب التحفة لما سمعت هذا
من المصنف قلت فيجوز ان تكون سبعة بان يكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك زحل
وتتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها بالحركة الاولى واخرى بالسابعة تحركها بالحركة الاخرى لكن
بشرط ان يفرض دوائر البروج متحركة بالحركة السريعة دون البطيئة لينفصل الثوابت بها من برج
الى برج كما هو الواقع فاستحسن ولحسن على ويشتمل تلك الافلاك الكلية على افلاك اخر جزئية
ينفصل اليها الافلاك الكلية على ما دلهم عليه ما شاهدوا من احوال تلك الكواكب من السرعة
والبطؤ والرجعة والاستقامة والاقامة والخسوف والكسوف والتشكلات البدرية
والهلالية واختلاف اوضاعها بالنسبة الى سكان الاقاليم وغير ذلك حافظا كل منها النظام
مخصوص عايدا كل حال الى مثلها وما يق من ان اثبات الافلاك على الوجه المخصوص مبني على
اصول فاسدة ماخوذة من الفلاسفة من نفي القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام على
الافلاك وانها لا تشتد في حركاتها ولا تضعف ولا يكون لها رجوع ولا انعطاف ولا وقوف
ولا اختلاف حال غيرها بل تكون ابدا متحركة حركة بسيطة في الجهة التي تحرك اليها الى غير ذلك
من المسائل الطبيعية والالهية التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت لكون دلائلها مدخولة
اذ لو لم يبن على تلك الاصول نقول ان القادر المختار بحسب ارادته تحرك تلك الافلاك على
النظام المشاهد او نقول ان الكواكب تتحرك في الفلك كالحيتان في الماء تسرع وتبطؤ و
ترجع وتقف وتقيم من غير احتياج الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول
فما ذكروا اثبات الملزوم بناء على وجود لازمه ولا يصح الا اذا علم المساواة وليست بمعلومة
اذ لا ضرورة ولا برهان على امتناع ان يكون تلك الاختلافات المشاهدة لاسباب اخر
غير ما ذكروا فليس بشيء اذ منشاؤه عدم الاطلاع على مسائل هذا الفن وهو لا لو عرفوا ان اكثرها
مقدمات هندسية يجزم العقل بثبوتها عند مشاهدة الاختلافات المذكورة على النظام
المشاهد والاستعانة بالمقدمات الهندسية التي لا يتطرق اليها شائبة اشتباه مثلا من شاهد
التشكلات البدرية والهلالية على الوجه المرصود يوجب اليقين بان نور القمر مستفاد من
الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بسبب
حيلولة القمر بين الشمس والابصار مع القول بثبوت القادر المختار ونفي تلك الاصول المذكورة
فان ثبوت القادر المختار وانتفاء تلك الاصول لا ينفيان ان يكون الحال على ما ذكر غاية الامر
انهما يجوزان الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود
القادر المختار بحسب ارادته وجه القمر عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند

الكسوف

الكسوف وجه الشمس من غير حيلولة القمر وكذا يجوز ان ينور ويسود وجه القمر على ما شاهد من التشكلات البدرية الهلالية وايضا على تقدير جواز الاختلاف في حركات الفلكيات وسائر احوالها يجوز ان يكون احد نصفي كل من النيرين مضيئا والاخر مظلما ويتحرك النيران على مركزيهما بحيث يصير وجهاهما المظلمان مواجهين لنا في حالتي الخسوف والكسوف اما بالتمام وذلك اذا كانا تامين واما بالبعض على قدرهما اذا كانا غير تامين وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية الهلالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة على ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر نوره من الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكونان بسبب حيلولة الارض والقمر ومثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية والتجربية بل في جميع الضروريات فانا نجزم بان اواني البيت ... وجماعة لم نعهد اناسا فضلاء محققين في العلوم الالهية والهندسية مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها كذلك بعد ارادته بل على تقدير ان يكون المبدأ موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية فيقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب القائلين بالايجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية وعند ذلك تما هو مركوز في شبه القادحين في الضروريات والحاصل ان المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية وما جرت به العادة من عادة المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة وليس ذلك امرا واجبا بل يمكن اثباته من غير ابتناء عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبهة وبعضه مقدمات حدسية كما ذكرنا وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ بما هو الاليق والاولى كما يقولون ان تحرك الحامل بما في حيز الممثل على نقطة مشتركة وكذا مقعره لمقعره وليس لهم عليه الا ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات فضل لا يحتاج اليه وكما يقولون ان فلك الشمس فوق فلك الزهرة وعطارد لان حسن الترتيب النظام يقتضي ان يكون ما هو اكثر بعدا واعظم مدارا ابطأ حركة من الكواكب وان يكون الشمس متوسطة في النظام الذي بمنزلة شمسة القلادة بين ما يبعد عنها الابعاد الاربعة اعني التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة وبين ما لا يبعد عنها الا اقل الابعاد المذكورة اعني التسديس وبعض مقدمات يذكرونها على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة والبطء اما بناء على اصل الخارج واما بناء على اصل التدوير من غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه الذي ذكروه يتوقف على تلك الاصول الفاسدة فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكروا اما اذا كان دعويهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه وان امكن ان يكون على الوجوه الاخر فلا يتصور التوقف وكفى بهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ما ينضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب في اي وقت ارادوا مع ... في كل وقت ارادوا بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة يتحير فيها العقول والاذهان ومن تامل في احوال الاظلال على سطوح الرخامات يشهد بان هذا الشيء عجاب واثنى عليهم ثناء مستندا

تداوير وخارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون اقول وفيه اما اولا فلانه صريح في ان الافلاك
الجزئية انما يكون تداوير وخارجة المراكز وهذا خطأ فان من الافلاك الجزئية للقمر جوزهرا وما ثلا
وهما فلكان متوافقا المركز واما ثانيا فلان الافلاك على ما هو المشهور تنتهي الى خمسة وعشرين
لان لكل من المتحيرة مع القمر تدويرا واحدا فالتداوير ستة ولكل من السيارة فلكا خارج المركز
سوى عطارد فان له فلكين خارجي المركز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية وللقمر فلكان اخران
متوافقا المركز على ما مر فعدد الافلاك الجزئية تصير ستة عشر وهي مع الافلاك الكلية التسعة
ترتقي الى خمسة وعشرين على ما ذكرنا ثم لو لم يجعلوا الكرة المحيطة بالمائل فلكا براسه بل جعلوها
مع المائل فلكا واحدا تعلق به نفس تحركه بحركة الجوزهر بل كانت تلك الكرة جزءا من الفلك
كالمتممات غير معدودة في اعداد الافلاك وكان عدد الافلاك على ما ذكر اربعة وعشرين
الا ان اصحاب هذا الفن قاطبة صرحوا بان الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك الممثل ويسمى
بالجوزهر ايضا محدبه مماس لمقعر فلك عطارد ومقعره لمحدب الفلك الثاني من افلاكه ويسمى
بالفلك المائل فتلك الكرة يجب ان تعد من الافلاك وليس فلكا كليا والا لكان المائل ايضا فلكا
كليا فيصير عدد الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من الافلاك الجزئية فيلزم ما
ذكرنا وتشتمل على كواكب سبعة سيارة والف ونيف وعشرين اي اثنين وعشرين او خمس وعشرين
كوكبا ثوابت رصدوها وعينوا مواضعها طولا وعرضا واما غير المرصودة من الثوابت فغير
محصورة والكل اي الافلاك باسرها بسائط والا لكان لاجزائها المختلفة الطبايع قابلة للانتقال
الى احيازها الطبيعية وما ذلك الا بالحركة المستقيمة فيلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك
لا بالفلك وقد بين في موضعه ان الجهة انما تتحدد بالفلك وفيه نظر لانه يجوز ان يكون المواضع
الطبيعية لتلك البسائط متجاورة بحيث يكون تلك البسائط مجتمعة مماسا لها بعضها مع
بعض حال كونها في احيازها الطبيعية اقول ولو سلم انما تخرجت حال التاليف عن احيازها
الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون احيازها الطبيعية مع احيازها التي هي فيها حال التاليف متساوية
البعد من مركز العالم وهو تنتقل اليها بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهات
قبلها فان قيل المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك بها عن مكانه اعني الحركة الاينية فان
النقطة الجوالة من النار على الاستدارة مثلا متحركة حركة تخرجها من مكانه فتكون متحركة حركة
مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه متحرك على
الاستدارة واما حركة الجوالة ونظائرها فانما هي مستديرة لغة لا اصطلاحا اقول الفلك
انما يحدد جهتي الفوق والسفل دون سائر الجهات فاذا تحرك جزء الفلك عن مكانه الغريب الى
مكانه الطبيعي على دائرة مركزها مركز العالم وهو لم يتحرك الى احد جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحددهما
قبل الفلك فان سميتم تلك الحركة مستقيمة توجه المنع الى قولكم يلزم ان يكون الجهات متحددة

قبل

قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى احيازها الطبيعية انما يكون بحركتها الى الجهة يعني الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك انما اللازم ان يتحقق الجهة قبل وجود الاجزاء فلم لا يجوز ان يكون الجهة متحددة قبل الفلك لا بالفلك على ان هذا الدليل لو اعترض عليه بانه على تقدير تمامه انما يثبت بساطة الفلك المحدد للجهات اعني الفلك الاعظم دون سائر الافلاك كما هو مدعاه خالية عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة والكيفيات الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات الاربع وان كان كل منها منشأ الفعل والانفعال لكن الفعل في الاوليين اعني الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال في الاخريين اعني الرطوبة واليبوسة اظهر فلذلك سميت الاوليان بالفعليين والاخريان بالانفعاليين قالوا الفلك لا حار ولا بارد لان هاتين الكيفيتين توجبان لمحلهما ميلا صاعدا وهابطا فيكون قابلا للحركة المستقيمة وانه يوجب تحدد الجهة قبل الفلك وهذا الدليل لابتنائه على تحدد الجهة يخص المحدد ولا يعم الافلاك الباقية والحجة العامة للكل انها متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد ففيها ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم لتنافيهما لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى الجهة والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد يحصل باجتماعهما فيه حركة مركبة كالدحرجة في الكرة وكما في العجلة فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا ولا نسلم ان حركة الاستدارة صارفة عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها ويرد على الوجهين انا لا نسلم ان الحرارة والبرودة توجبان لمحلهما ميلا صاعدا وهابطا بل ذلك في العناصر فقط دون الافلاك فيجوز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل فان قيل الحرارة علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الافلاك لترتب المعلولان عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلهما وان كانتا مقتضيتين لهما قال الامام المعتمد في اثبات ان الافلاك ليست بحارة انه لو كانت الافلاك العلوية في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عائق هناك لكونها بسيطة لتلاشت وان كان الاقرب من الفلك اسخن كرؤس الجبال الشامخة ولم يظهر من الشمس اثر التسخين في عالمنا هذا فيستحيل ان تتحرك الشمس دون السموات التي في غاية الحرارة مع انها اعني السموات اضعاف اضعافها اذ هي فيها كقطرة في بحر لجي والجواب ان مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا يقبل مادة الفلك الا مرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا يؤثر حرارته في عالمنا هذا ولئن سلمنا قوة حرارتها قلنا اثر التسخين منها لا يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية مانعة له والشمس لا تسخن بنفسها بل اشعتها على السخنة سيما اذا انعكست عن سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست اشعتها من شيء صقيل تحرق الاشياء المنعكسة اليها كما في المرايا المحرقة على ان الافلاك الحارة بالفرض لشدة تقتضي تسخينها وايضا كرة النار ثابتة عندهم ويحيط بسائر العناصر فلو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون كرة النار حارة وقد كانت

منربان الطبقة الزمهريرية تعاوقها ولا يتصور معاوقتها للافلاك المتحركة جدًّا اذ لا تقدر لها بالقياس
اليها كما تقرر في مباحث الابعاد والاجرام من علم الهيئة وقالوا ايضا انها لا رطب ولا يابس لان الرطوبة
كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها واليبوسة كيفية تقتضي عسرها ولا يتصور ذلك القبول
والترك سواء كان عسرا او يسرا الا بالحركة المستقيمة في اجزاء القابل فوجود الرطوبة واليبوسة
في جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على الافلاك والجواب انكم قد عرفتم
المنع ايضا ولو ازمها اى غالبة عن لوازم تلك الكيفيات كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف و
الالزم قبولها الحركة المستقيمة والجواب منع بطلان التالي كما تركنا شفافة لانها لا تحجب عن ابصار ما
ورائها من الكواكب هذا انما يتم في غير الفلك الاطلس واما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار و
الهواء عطف على كرة النار لا على النار وكذا قوله والماء والارض اشارة الى ان تلك العناصر
الاربعة وان كان مقتضى طبايعها الكروية لكن غير النار قد خرجت عن مقتضى طبايعها اما الارض و
الماء فذلك فيهما ظاهر واما الهواء فلان الادخنة المرتفعة اليه تخرجه عن الكروية ولا تخرج النار
عنها لانها قوية على احالة ما يصل اليها بالتسخين واستفيد عددها من مزاوجات الكيفيات
الفعلية والانفعالية وعدد العناصر لا يخ عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يجدوا ما يشتمل
على واحدة منها فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة و
اليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري فالجامع بين
الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء
وبين البرودة واليبوسة هو الارض وكلامهم في هذا المقام مبني على الظاهر الذي هو اعتبار
الاجسام التي تلينا بالوجدان والتجربة والتفتيش عنها بالاستقراء لا على المباينات القياسية وضبط
الاحتمالات العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه ههنا قال الامام الرازي من حاول حصر البسائط
العنصرية بتقسيم عقلي فقد حاول ما لا يمكن الوفاء به فان الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل
وجدوا تركيب الكائنات مبتديا من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة
متكونة من تركيب اجسام اخر ولا منحلة اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات هي هذه الاربعة انتهى
كلامه فلا يرد عليهم انه يجوز ان يكون فيما غاب عنا عنصر خال عن الكيفيات الاربع او مشتمل
على واحدة منها فقط وما يقال من انكم ان اردتم بهذه الكيفيات الاربع كلها التي يستدلون بازدواجها على
عدد العناصر ما هو في نهاية الشدة لا يكون الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست في الغاية وان
اردتم ما هو اعم من الشديد وغيره فلا شك ان المتوسط بين غاية الحرارة والمعتدلة منها اعداد
لا نهاية لها فان اثبتم لكل حد عنصرا يقتضيه بطبعه زادت العناصر على اربعة والا لزم الترجيح بلا مرجح
اقول فساده ظاهر لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم ان لو اثبتوا لبعض الحدود عنصرا دون بعض
اما اذا اثبتوا لجميع الحدود عنصرا واحدا فلا يلزم ذلك ولا زيادة العناصر على اربعة لا يقال فيه

دلم يوجد كيفيتان مزدوجتان صرفتين الا لاجرمين
معينين الا للمراتب المختلفة فتفطن
عبد الرزاق عليه الرحمة اللهم صل
على محمد وال محمد وال ...

يكون فصل طبيعة عنصر واحد في مادته مختلفا غير متشابه وهم قد صرحوا بان البسيط يجب ان يكون فصل
طبيعته في مادته متشابها غير مختلف لانا نقول لم صرحوا ايضا بان الفصل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف
حال الفصل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل واحد منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بوسط
او وسائط اى كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس و
الهواء ماء وبالعكس والماء ارضا وبالعكس وهي ستة صور لا مزيد عليها الانقلاب الى الملاصق المجاور
وقد ينقلب الى غير ما يجاوره اما بوسط واحد كما ينقلب النار الى الماء وبالعكس والهواء ارضا و
بالعكس وهي اربع صور لا مزيد عليها الانقلاب الى غير الملاصق بوسط واحد كما ينقلب النار ارضا واما بوساطة
وبالعكس وهما صورتان لا غير فالجميع اثنا عشرة حاصلة من ضرب كل من الاربعة في ثلثة الباقية والذى
يدل على هذه الانقلابات التجربة والعيان اما انقلاب النار هواء فان النار المنفصلة عن الشعل لو
بقيت لرؤيت ولاحرقت ما يقابلها [illegible] بعض الجوانب فاذا انقلبت هواء واما انقلاب الهواء
نارا فعند الحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد ومتى جاز ان يحصل لذلك الهواء
سخونة قوية تعمل عمل النار من الاحراق كما ان السموم وهي ريح في غاية السخونة ينفع بها بدن الحيوان لا الالام
فقد كما بريما يجزم به العقل بالمشاهدة اذ قد تحدث هناك نار يلين بها الحديد واما انقلاب الهواء
ماء فلان الطاس المكبوب على الجمد يركبه قطرات الماء كلما نحيتها حدثت مرة بعد اخرى فتلك القطرات
لا تخلو عن اقسام ثلثة اما ان تكون من داخل الطاس فهو على سبيل الترشح وليس كذلك لانه [illegible] لان الماء
ولانه لو كان بالترشح لكان من الماء الحار اولى لانه الطف فهو اقبل النفوذ في تلك المسام الضيقة واما
ان تكون من خارج الطاس وذلك اما بان ينقلب الهواء المطيف بالطاس اليها فذلك هو المطلوب واما
بان يكون هناك اجزاء مائية موجودة في الهواء المطيف بالطاس وينزل منه الى الطاس كما ذهب اليه
ابو البركات فانه زعم ان في الهواء المطيف بالطاس اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة بالاناء
الهواء اياها لم تتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما برد الاناء الهواء الذي يليه برد [illegible]
من الاجزاء المائية الصغيرة فكثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء وهذا ايضا باطل لان الهواء المطيف
بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لا سيما في الصيف فان حرارة الهواء تجذبها وتصعدها
وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء يلزم احد امور ثلثة اما نفادها واما تناقصها واما تراخي زمنه
حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب من الاناء او على بعد منه فان كانت
على قرب منه فاما ان ينزل الكل دفعة فيلزم نفادها في مرة واحدة او ينزل شيئا فشيئا على التساوي
فيلزم نفادها وانقطاعها انا نواتر [illegible] بعد التنحية مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء بحاله الاول
او على التناقص فيلزم تناقصها وان كانت على بعد منه يلزم تراخي الازمنة لبعد المسافة واعترض على
ذلك اولا بجواز ان يلحق بتلك الاجزاء مدد من بخارات الارض فانها متصعدة دائما فيما ولى الاناء دائما
فلا يلزم شيء من تلك الامور الثلثة وثانيا بالمنع ان يتحرك الابعد الى مكان الاقرب في زمان حركته

الى الاناء مثلا اذا تحرك الى الاناء ماكان على بعد سبع ذراع منه فلزم ان الذى على بعد نصف ذراع منه الى مكان ماكان على بعد الربع وهكذا فلا ينفذ ولا ينقاص ولا يتداخل ازمنة التنزل ولو قالوا بالنقض يوجهين الاول انه لو كانت برودة الاناء مقتضية لانقلاب الهواء المحيط بها لزم ان يصير الهواء المحيط بالملك الماء المائية ماء بسبب برودة الماء وكانت الهواء المحيط بذلك الهواء الى ان يجرى الماء جريانا صالحا و المشاهدة تكذبه والثانى انه لو كان برودة الاناء سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب ان يركب الندى جميع سطح الاناء بلا فرجة لان جميعه فى غاية البرودة والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض وليس كذلك بل الراكب على سطح الاناء قطرات متفاصلة كتيبات متفرقة واجيب عن الاول بان جرم الاناء الصلابته يعسر تكيفه بالكيفيات الغريبة وعند تكيفه بكيفية يثبت تكيفه بها ويحفظها ايضا وربما يوجد الاوانى الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فالاناء الملاكة لشدة متانته يحفظ الهواء المحيط بها والماء لضعف برودته وسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيل الهواء المحيط به عن برودته سريعا فلا ينعقد الهواء ماء ما دام على سطح الاناء ماء واما اذا لحق عند واتصل الهواء بالثلج عاد الى عادته وعن الثانى بانه لا يلزم من انحلال جزء من سطح الاناء الهواء الملاصق به الى الماء انحلال كل جزء مما يلاصقه لجواز ان يكون البعض الجبل شرط لا يوجد فى كل جزء والله اعلم واعلم انه قد يكون صحو فى قلل الجبال فيضرب الصحو هواء فيصير سحابا لم يتنوق اليهما من موضع اخر كما انعقد من بخار متصاعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثم يعود والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك على جبال طبرستان وطوس وغيرها وقد شاهده اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا واعترض الامام على دليل الصعاب بتجويز الاناء للهواء انه اعظم من تجويز الاراضى الجديدة اياه فى صميم الشتاء بل اقوى التى تغيب الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضى انقلاب اكثر الهواء ماء وبانه لو كان انقلاب الهواء ماء البرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذا يلزم ان يتميز الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء واجيب عنه بانه يجوز ان يكون ذلك لعدم شرط او وجود مانع لم نطلع عليهما بالتفصيل على ما مر انفا فى جواب النقض الثانى واما انقلاب الماء هواء فعند تحلله الاجزاء بحيث يتخلف الكلية كالثياب المبلولة عند غليانه وقد اغلق بالثار ولما انقلاب الماء ارضا فمثل انعقاد المياه الجارية التى تنزل بحيث تصير حجارة صلبة واما انقلاب الارض ماء فمثل ما يعمل الاجسام الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل والاكسير ولما تبين امكان الانقلاب بغير الوسط علم امكان الانقلابات بوسط او وسائط فالنار صارت الان النار التى عندنا مع مخالطتها بما يتكيف بالبرودة حرارتها لعدت ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق الاولى وللمنافشة فيه بانه يجوز ان يكون النار التى عند الفلك مخالفة بالنوع للنار التى عندنا فلا يلزم الاشتراك فى اللوازم او يكون الحرارة المحسوسة فى هذه النار ناشية من خصوصية التركيب لا من الجزء النارى الذى فيه بعيدة عن الاحساس وابدية لانها معنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها واعترض عليه بانه يجوز ان يكون افنائها الرطوبة لان النار اذا اثرت

لاتين ان البرودة الطبيعة الزمهريرية ... ما يلطف فانه جريدته كبيرة ... مع الاجزاء المائية لانا نقول ليس ... هذه البرودات ان ذات الهواء لا ينفك عنه فيكون ... من البرودة الطارى التى نشت عن مخالطة الاجزاء المائية ...

لايجوز ان يصير ماء مع الهواء عند غليان ... بان يجب الهواء ... بسبب برودة من دون ... لانا نقول ... ينقلب الى الهواء والاجسام الصلبة ... منه

والقائل ان يقول يجوز ان يكون المخالفة فى البرودة ... الباسر ... الاشكال ... بين ... والفرق ظاهر منه

قوله واعترض الامام على ذلك الخ اى على بيان استحالة الهواء ... صيث الطاس المكب المذكور ... الاول والثانى فلا تنعقد ... لان الهواء ... الجواب عن الوجه الاول ... من ان الجرم ... تكيفها ... ذكر ... منه

في جسم مركب تصعد اجزاؤه اللطيفة فيبقى اجزاؤه الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت رطبة لكانت استحالة
الاجسام الرطبة كالحطب الرطب مثلا اليها اسرع من استحالة الاجسام اليابسة اليها كالحطب اليابس مثلا
لان الاستحالة الى العنصر الموافق في الكيفية اسهل منها الى المخالف فيها وليس كذلك بل الامر بالعكس
بشهادة التجربة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عسر استحالة الرطب اليها بسبب بعد المائية التي في
الرطب لا بسبب الرطوبة ولهذا اذا كان الرطب حارا كالهواء يستحيل اليها سريعا واجيب بان الرطب
اذا كان فيه برودة تقتضي عسر استحالته اليها ففي اليابس يبوسة تقتضي هي ايضا عسر استحالته اليها
فيلزم ان لا يكون الحطب اليابس اسرع استحالة اليها من الحطب الرطب والتجربة تشهد بخلاف ذلك
وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل واعترض عليه بان النار التي عندنا كذلك ولعله بسبب مخالطة
الهواء فما الدليل على ان النار التي عند الفلك كذلك لا يقال الفرق بين المناقشتين احديهما تجويز كون
الحرارة في النار التي تلينا لاجل المخالطة بالهواء الذي هو حار وثانيهما تجويز كون الرطوبة المحسوسة
فيها لاجل المخالطة مع الهواء الذي هو رطب حيث عد الاولى خروجا عن الانصاف دون الثانية
لانا نقول المتخالفان في الكيفية اذا اختلطا ينكسر كل من الكيفيتين ويحصل للمركب كيفية بينهما في الشدة
والضعف فاذا كانت الحرارة في النار لاجل مخالطة الهواء لوجب ان يكون حرارتها اضعف من حرارة
الهواء الصرف لكن الامر بعكس ذلك واما الرطوبة الحاصلة في النار بسبب مخالطة الهواء فلا شك
انها اضعف من رطوبة الهواء الصرف فيجوز ان يكون لاجل المخالطة واستدل الشيخ في الاشارات
على يبوسة النار بانها اذا خمدت وفارقتها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية تقذفها السحب
الصاعق واعترض عليه بانه قال ايضا ان الصاعقة تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض
المحتبسة في السحاب وهذا اظهر قوليه وايد بما حكاه من ان الصواعق تشبه الحديد تارة والنحاس
تارة والحجر تارة فدل على ان مادتها الابخرة والادخنة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها
شفافة الشفاف ما لا يمنع الشعاع عن النفوذ فيه نص على ذلك الشيخ في الشفاء فتفسيره بما لا لون
له ولا ضوء له سهو لان الزجاج الملون شفاف اذ لم يمنع من نفوذ الشعاع فيه والشعاع كيفية تقتضي
ظهور كل جسم كثيف او رؤيته والاول هو شعاع النير والثاني هو شعاع البصر يعني ان النار الصرفة
التي كرة مماسة بمقعر فلك القمر شفافة لانها لا يستر ما وراها من الكواكب واما النار المضيئة التي تلينا
فقد نص الشيخ في الشفاء على انها ليست بشفافة لانها تحجب ما وراها عن الابصار وما ذلك الا
لمنعها نفوذ الشعاع البصري فيها ولانها يقع منها ظل كما في اظلال المصباح عن مصباح اخر وما ذلك
الا بمنعه نفوذ الشعاع المصباحي فقد عرفت ان ما يمنع نفوذ الشعاع فيه ليس بشفاف فان محققوا ان في
اصول الشعل يوجد نار صرفة لقوتها وتمكنها من احالة ما يخالطها فهي ايضا تكون شفافة لانها لا
يقع لها ظل ولا يكون لها ضوء يمنع عن رؤية ما وراها قال الشيخ في الاشارات اصول الشعل حيث
النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح اخر متحركة بالتبعية لحركة الفلك بل الحركة

ذوات الأذناب فانه قد ظهر في سنة سبع وثلثين وثمانمائة هجرية والشمس في اوائل الميزان ذات ذنب بقرب الاكليل الشمالي وكانت تطلع وتغرب معه لا تفارقه ثم بعد مدة ظهر ان لها حركة خاصة بطيئة فيما بين المشرق والشمال وكانت تصغر جرمها ويضعف ضوءها بالتدريج حتى انمحت بعد ثمانية اشهر تقريبا وقد بعدت عن الاكليل في الجهة المذكورة قدر ... وفيما شاهدناه دلالة ظاهرة على ان كرة الاثير تتحرك بالحركة اليومية وما قيل من انه لو كان كذلك لكانت حركة ذوات الاذناب على موازاة المعدل لكنها ليست كذلك بل تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه اقول ليس بشيء لانها على ما شاهدنا انما تخرج كذلك بحركتها الخاصة كجميع الكواكب كذلك تتحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركة خاصة تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه والاستدلال بان سطح المقعر لفلك القمر مكان النار فاذا تحرك بعد ذلك بحركة فلك القمر تحرك المتمكن فيه بالعرض كحركة جالس السفينة يتحرك بحركة مكانه فلو كان كذلك لزم ان يتحرك سائر العناصر ايضا والتشبيه بجالس السفينة وهم لان ذلك في الحركة المستقيمة وكلامنا في المستديرة لها طبقة واحدة اذ ما يخالطها منها مع الهواء عدوها من طبقات الهواء ... على حالة المركب اليها قيل يقتضي صورة بعض المركبات ان لا ينفعل بتاثير النار كما في الحيوان الذي يتكون في سمندر فلا يتم ما ذكره كليا والهواء حار لان الماء بالتسخين يصير هواء والهواء المجاور لابداننا انما عرض برودته لانه ممتزج بابخرة اختلطت من الماء رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه له اربع طبقات الاولى ما يمتزج منه مع النار وهي التي يتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من السفل ويتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشبهها من الاحمرة ونحوها الثانية الهواء الغالب وهي التي يحدث فيها الشهب الثالثة الهواء البارد لما يخالطها من الابخرة المائية ولا يصل اليها اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض وهي طبقة زمهريرية وهي منشاء السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الذي يصل اليه الشعاع المنعكس فلا يبقى على صرافة برودته التي اكتسبها من مخالطة الابخرة والماء بارد رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه وما يقال من انه مرئي فلا يكون شفافا مدفوع بانه لا تنافي بينهما كما في الزجاج يحيط بثلثة ارباع الارض غير باله طبقة واحدة والارض باردة لانها لو خليت وطباعها ولم يمنع بسبب غريب ظهر منها برد محسوس وفيه نظر لانه لا دليل لهم عليه والتجربة لا تفي بذلك اذ لا يمكن خلو الارض في زمان من الازمنة عما يبردها وفرض الخلو لا يفيد وما قيل من انها كثيفة وما ذاك الا لبرودتها بل هي ابرد من الماء لانها اكثف منه لان الاحساس ببرودة الماء اشد لكن لطافته وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء كما ان النار احس من النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس اشد واقوى الاترى ان من مر يده على النار بسرعة لم يحترق ومن مر يده على النحاس المذاب احترقت مدفوع بانه يجوز ان يكون كثافتها ليبوستها يابسة بشهادة الحس ساكنة في الوسط اما انها في وسط العالم اي مركز حجمها منطبق على مركز العالم فلانخساف القمر في مقاطرات الحقيقية للشمس واما انها ساكنة فلانه لو تحركت فاما ان تتحرك عن الوسط

قاله مولانا عبد الرزاق رحمة الله عليه

او الى الوسط او على الوسط فان كان الاول والثاني يلزم عدم انخساف القمر في مقاطراته الحقيقية
للشمس والثالث باطل وان كان الثالث لزم ان يتحرك بالاستدارة ما فيه مبدأ ميل مستقيم وقد ثبت امتناعها
وايضا يلزم ان يرى حركة المرمي الى جهة حركتها ابطأ من حركة ذلك المرمي بعينه بتلك القوة بعينها اذا
رمي الى خلاف جهتها وذلك اذا كان حركة المرمي اسرع من حركتها واما اذا تساويا لزم ان لا تحس بحركة
المرمي اذا توافقتا في الجهة ويحس بحركة سريعة له اذا اختلفتا واذا كان حركته ابطأ من حركتها لزم ان يحس بحركة
المرمي الى خلاف جهة ما رمي اليها فاذا فرض شخصان متساويان في القوة رميا حجرين متساويين
احدهما الى جهة حركتها والاخر الى خلافها لزم ان يرى حركة الحجرين كليهما الى جهة واحدة مختلفتين بالسرعة
والبطء والتوالي باسرها باطل فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم تتابعها الهواء في حركتها كما يتابع الاثير
الفلك قلنا لزم ح ان لا يقع الحجران المختلفان في الصغر والكبر المرميان في الهواء من سمت خط واحد على
الارض لخط من خطوط انصاف النهار على ذلك الخط لان تحريك الهواء للكبير يكون اقل من تحريكه للصغير
فظهر بطلان ما ذهب اليه قوم من الاوائل من ان الارض متحركة بحركة وضعية من المغرب الى المشرق وانما
ذهبوا الى هذا القول لانهم لما راوا للكواكب حركات بطيئة الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب و
استحال عندهم كون الجسم الواحد متحركا دفعة الى جهتين ولم يعلموا ان ذلك جائز اذا كانت احديهما
بالعرض ولم يمكنهم اسناد الحركات البطيئة الى الارض لاختلافها فاسندوا الحركة السريعة اليومية
اليها وزعموا انها متحركة بهذه الحركة وبسببها ترى الكواكب طالعة وغاربة كما ان السفينة في الماء
متحركة والشط ساكن وان كنا نتخيل حركة الشط الى الجانب المضاد للجانب الذي اليه تحرك السفينة و
الجواب عن الوجه الاول انه لم يثبت امتناع الحركة المستديرة على ما فيه مبدأ ميل مستقيم وعن الثالث ان المراد
بمتابعة الهواء هو متابعته مع جميع ما فيه حجرا كان او غيره صغيرا كان او كبيرا وح لا يلزم شيء من المفاسد فافهم
اقول الحكم بشفوف الارض يوجب الحكم بان لا يقع خسوف اصلا اذ لو كان ينفذ شعاع الشمس في الارض
فاي شيء يحجب نورها عن القمر ولعله من قبيل طغيان القلم وتفسير الشفاف بما لا لون له ولا ضوء مما لا
يساعده الاصطلاح كما يعلم من تصريحاتهم واستعمالاتهم يظهر لمن تتبع كتب الحكمة سيما كتب المصنف ولا اللغة قال صاحب
الصحاح شف عليه ثوبه يشف شفوفا وشفيفا اي رق حتى يرى ما خلفه وثوب شف و
شفيف اي رقيق وشف جسمه يشف شفوفا اي نحل لها ثلث طبقات الاولى الارض المحضة بغيرها
التي تتولد منها الجبال والمعادن وكثير من النباتات والحيوانات الثانية الطبقة الطينية الثالثة
الارض المغمورة المحيطة بالمركز واما المركبات فهذه الاربعة اسطقسات لها فهذه الاربعة من حيث
انها تتركب منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث انها تنحل اليها المركبات تسمى عناصر ومن حيث
انها يحصل بعضها عالم الكون والفساد تسمى اركانا ومن حيث انها ينقلب كل منها الى الاخر تسمى اصول
الكون والفساد والدليل على كون تلك الاربعة اسطقسات المركبات انها اذا حللت بالتقريع والانبيق
يظهر منها اربعة اجزاء ارضية ومائية وهوائية وبخارية واما التالية فلا بد منها اللطخ والنقع وقيل

اقول الحكم بشفوف
الارض [illegible]
[illegible]
الطبقة الثالثة من الطبقات الثلث [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
الكون حصول صورة
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
الفساد [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

فلا ارض حركة

النار

النار غير موجودة في المركبات لأنها لا تنزل عن الأثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا يكون عن غيرها
لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها لان استعداد
لقبول صورة ما اختلط به اقوى بسبب اكتساب كيفية المخلوط بسبب المجاورة ولأن النار اذا اختلطت
بما غيرها من الأجزاء الأرضية والمائية فإنها تنطفي فلا تبقى نارا والجواب عن الأول ان المعلل كاسخان
الشمس وغيرها انما صار غالبا على سائر الأجزاء بحيث الاستعداد لقبول النارية اقوى وانه منقوض بوجود
النار عندنا وعن الثاني ان حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض
بقول ان المركبات حادثة لأنها انما تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضي لاستحالتها وكونها التصاغر
وذلك لا يتم الا بالحركة فيكون وجودها مسبوقا بالحركة فتكون مسبوقة بالزمان فتكون حادثة وما
ذكره ظ لكنه انما يفيد حدوث المركبات باشخاصها واما انواعها المحفوظة بتعاقب الأشخاص فيجوز
ان تكون قديمة قال الحكماء الأنواع المتوالدة يجب ان تكون قديمة واما المتوالدة فمحتملة للامرين ثم ان
تفاعل العناصر بعضها في بعض لا يخرج بحسب التقسيم العقلي عن ستة احتمالات لأن في كل عنصر مادة وصورة
وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز ان يكون المادة هي الفاعلة لان شانها القبول والانفعال
لا الفعل والتاثير ولا ان يكون الصورة هي المنفعلة لان شانها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال فلم يبق
من الاحتمالات الا اربعة وهي ما يكون المنفعل فيها المادة او الكيفية والفاعل اما الصورة او الكيفية
لكن الصورة ليست بفاعلة لأن الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل
هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة مسخنة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية ولا يجوز
ان يكون المنفعل ايضا هو الكيفية لأن انفعال الكيفيتين المتضادتين اعني انكسارهما اما معا او على
التعاقب فان حصل الانكساران معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان
موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو مح وان كان انكسار احديهما متقدما على انكسار الاخرى لزم
ان يكون المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا مح فالمنفعل الكيفية في المادة فتكسرها في كيفيتها وتحصل
كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج ومعنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من
اجزاء الممتزج يماثل الحاصل في الأجزاء الأخرى ويساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان
الجزء الناري كالمائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والأرضي ومعنى توسطها
ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها بمعنى ان يسخن بالقياس الى البارد ويتبرد
بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة واعترض عليه اولا بانه يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة
قوله الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد وانكسرت برودته وليس هناك صورة مسخنة قلنا نعم فان صورة
الماء هناك تفعل فعلين متقابلين اعني التسخين والتبريد بتوسط كيفيتين متقابلتين اعني البرودة الذاتية
والحرارة العرضية فان صورة كل عنصر تفعل في مادتها بالذات وفي غيرها بواسطة الكيفية سواء كانت
تلك الكيفية ذاتية او عرضية وثانيا فبان انفعال المادة هيهنا ليس الا استحالتها في كيفيتها وانا

كانت

كانت المادة منفعلة في الكيفية كانت الكيفية مغلوبة بالضرورة فكان الاشكال الوارد على انحطاط
الكيفية باقيا بحاله وتقريره بعبارة اخرى فوق انفعال المادة لعدمها عن كيفية الاخرى ليس
الا بكيفيتها بكيفية من جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة
التي للمادة المنفعلة فح فعل كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى اما حال فعل الكيفية الاخرى
في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم مؤثرا حال الكون معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان
يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاولى واما بعد فعل الاخرى فيلزم ان
تكون الكيفية الاولى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاخرى فذهب بعضهم الى ان الجسمين هيهنا
ان يلتزم بجواز كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة فيها التي واحدة من جهتين غالبة من جهة
الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة ولا يخفى سخافة هذا المذهب لان الصورة انما
تفعل بكيفيتها فيما لم تنفعل ما لم تكن كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة
فاعلة لزم الدور وايضا انكسار الكيفية ومغلوبيتها على ما يظهر من تعبير العبارة عبارة عن ضعف
تلك الكيفية وحدوث كيفية اخرى في المادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة
ومغلوبة من جهتين وذهب اخرون الى ان الحق ان يقال لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة
بل اجتماعها على مراتب كيفياتها متصغرة متماسة معدّ تام لزوال تلك الكيفيات الصرفة ووجود
كيفية اخرى متوسطة بينها فايضة من المبدأ على تلك العناصر او يقال ان الفاعل هو الصورة
المنفعل هو المادة في كيفيتها او الكيفية المقارنة للصورة الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز
انعدامه عند تاثير العلة في معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة
للمواد عند تاثير الصور في تلك المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا او
كون المعدوم مؤثرا وبقى الاول بان تلك الاجزاء المتصغرة التي اختلفت كيفياتها الصرفة بلا فعل
وانفعال تكون متفاوتة في الاستعداد فكيف تعلق بها كيفية متوسطة متشابهة في الكل والثاني بان
اعداد كل كيفية لمادة الاخرى لا يتصور الا باعدادها لكيفيتها فيتحصل الى كيفية قريبة من
الكيفية المعدة فينتقل الكلام الى الاعداد فيعود تلك الاقسام والالزام فذهب بعض المحققين
الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر هو مادة الكيفية لا نفسها فان الحرارة
مثلا تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا يتوقف على ان
يكون ذلك لسورة الحرارة بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد
البرودة يكسر سورة برودته وكذا انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون ذلك لسورة البرودة بل يحصل
بنفس البرودة كالماء القليل البرودة اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارتها قال فاذا كان كذلك
فلا مانع من استناد التفاعل الى الكيفيات كما هو مذهب الاطباء وبيندفع ما ذكر من
الحكم على كل واحد من شقي الترديد اما عن الاول فهو ان يكون الانكساران معا فلا نسلم امتناع بقاء

[illegible]

الكلين حال حصول الانكسار بينهما لان الكاسر لصورة الماء لو قلنا كان غير البرودة وبالعكس كان الكاسر بافيا حال الانكسار وبعد الصورة ان هذه الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج واما عن القسم الثاني فلانه لا يمكن ان يقال يستحيل ان يصير المستحيل كاسرا لانه قد ثبت ان الكيفية المنكسرة انما تنكسر بصورة منها على ما بيناه من الاستشهاد بما نظر ولا يخفى على المتامل العارف معنى انكسار سورة الكيفية الشيء فان معناه ان يستحيل ذلك الشيء من كيفيته اقوى الى كيفية اضعف وحقيقة ذلك ان ينعدم عنه الكيفية القوية ويحدث له الكيفية الضعيفة ان الحق لازم غير مندفع فان الانكسار بهما كان محالا لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين حال وجود الانكسار مع وجوب التاثير ما الوجود الاخر متاخر عنه في العلية حقيقة المعنى الانكسار وان كان احد الانكسارين متقدما على الاخر لزم ان تعود الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة بعد انعدامها بالتفتيت كما سبق من غير سبب يقتضي وجودهما [illegible] فان انكسار سورة برودة الماء مثلا ان كان متقدما على انكسار سورة حرارة النار لزم ان ينعدم تلك البرودة الشديدة من الماء ويحدث برودة اخرى اضعف ثم انكسار سورة حرارة النار بعد ذلك لا يمكن الا بان يعود تلك البرودة الشديدة التي انعدمت من الماء بالانكسار فتكسر سورة تلك الحرارة ولا سبب ههنا يقتضي عودها ولا يجوز ان يكون الصورة النوعية للماء مقتضية لذلك والا لما انعدمت مع وجودها لا يقال الحرارة الكاسرة متنعدمة عن مقتضاها لانا نقول يلزم التجدد لان البرودة الزائلة لا تعود سبب ضعف الحرارة الباقية ولا يحصل الحرارة للماء الا بعد عود البرودة الشديدة الزائلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة الزائلة اما لو كان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلنا فلا يستحيل ان لا تكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة ويكسرها البرودة الضعيفة مع حفظ صورتها الباقية اشارة الى بطلان مذهب اخترعه جمع في زمان قريب من زمان الشيخ قال في الشفاء [illegible] لكن قوما [illegible] ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض ادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورة الخاصة وليست صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات واحتج على فساد هذا المذهب بان المزاج ح باطل وفساد وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها واعترض عليه بانه قد يلتزم هذا القائل ان الوجود في جميع الاشياء بين الاقتران الغاية المستتبعة لصورة المركبات كون وفساد لصور الممتزجات وان ليس هناك استحالة في الكيفيات وتوسط بينهما مع بقاء صور الممتزجات على ما ذكرنا [illegible] واعلم ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة التي في الكيفية المتماثلة بالمزاج انما يحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء [illegible] المركبات [illegible] من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليطة فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويدعون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن [illegible]

قوله
ورجح على فساد
ح تقرير الحجة هو ان الكيفية
التي سببها المزاج بعيد [illegible]
[illegible] الحرارة وعند البرودة [illegible]
[illegible] ولو كانت كيفية بسيطة لكن
ان [illegible] مختلفة [illegible] ان يكون
كيفية مركبة من الكيفيات [illegible]
[illegible]
كيفية [illegible]
[illegible]
[illegible] الكيفيات
[illegible]
من كمال الاضداد [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الممتزجات [illegible]
الممتزجات [illegible] ان يكون [illegible]
صورها [illegible] صورة واحدة [illegible]
كيفية الكيفية التي [illegible]
[illegible] التي سببها المزاج
[illegible] صورة [illegible]
واحدة [illegible]
[illegible] الكيفية التي سببها المزاج مزاج اي [illegible]
الممتزجات المتضادة [illegible] الذي ذكره [illegible]
المزاج ليس [illegible] المزاج انما هو [illegible]
[illegible] الممتزجات [illegible] في جميع الممتزجات
[illegible] صورة بسيطة [illegible] كيفية بسيطة [illegible]
[illegible] الممتزجات [illegible] في جميع الامتزاجات [illegible]
الممتزجات المتضادة [illegible]
ما ذكره ان الكاسر هو نفس الكيفية [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] من المستحيل [illegible]

كاللحم والعظم والعصب وفي التمر والعسل والعنب وغير ذلك انما يسمى بالغالب لقدم منها وبعض لما
عند ملاقات العنبر يبرد منها ما كان كثيفا فيها فيغلب فيظهر للحس بعض ما كان مغلوبا غائبا
عنه لا على انه حصل بالعطا انه برد ما كان كالماء ويمكن فيها ما كان باذن فيصير مغلوبا وغائبا
بعد ما كان غالبا وظاهرا ولانهم قوم زعموا ان الظهور ليس على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ
من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزائه دونه فيه من النار المجاورة له والمذهبان
متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحارة وتخالطه يفترقان في ان
احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم
الى ذلك الحكم بامتناع كون شيء لا عن شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا اخر والشيخ لما
فرغ عن تعريف المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين لان القول بالمزاج لا يمكن مع
القول بهما واحتج على فساد المذهب الاول بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة العضا
في ظاهرها وجمرها وباطنها لا يمكن بان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكون بحيث تحرق
اياها بل لو لم تكن في العضا الا النارية الباقية بعد الجمر لامتنع التصدي ووجودها بالفعل فيه
ونحو الاين الرض والسحق ولا يدركها باللمس والنظر كيف يمكن ان يتصدق وجود جميع تلك النارية
التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذا وايضا تحرك النارية الفاشية في الزجاج الذي
لو حطمت قبل ذلك في الزجاج موجودة لكانت مبصرة كما كانت بعد البروز مبصرة ان
هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه الا حسا الماء في باطنه واعترض الامام عليه بان حرارة
الادوية الحارة كالفربيون انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند
السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون هيهنا مثله فانه قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي
عند انفعالها عنه بالخاصية قلنا كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا ابطال لما
قاله الاطباء واجاب عنه المصنف بان الاجزاء النارية التي في الفربيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة
الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله فقد نقضوا مذهبهم والا لزمهم ما مر وعلى ابطال المذهب الثاني بحجة
الموم منها هذا والاولى ان السخونة تحدث عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر
الثلثة الباقية من غير وصول نارية غريبة يمكن نفوذها في المتسخن كالحكول ونحوه وما لين
الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين تماستين بالشديد فان الحكول منهما يحمى
بل يحترق من غير نارية وهو مما يغلب عليه الارضية وكالهواء وهو الذي يحصل قوامه بالعصر
رقيقا متخلخلا كهواء الكير والحاح النفخ عليه حتى يتسخن الهواء الخارج من الكير لا بنفوذ فيسخن
وذلك لان الحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام وتخلخله يقتضي السخونة ايضا كالمخضخض
هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يتسخن ايضا الثاني ان المائعين
المتشابهين اذا تحللا في الرقة احدهما مستحصف مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني

متخلخل

متخلل اى مشتمل على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان النفوذ بنفوذ النار وفشوها فى الماء لوجب ان ينفذ الذى فى المتخلل قبل الاخر لسهولة النفوذ فيه دون الاخر فليس الامر كذلك الثالث ان الاناء المصموم المسدود يجب على تقدير هذا المذهب ان يمتنع عن تسخينه بالنار لامتناع دخول شئ فيه وخروج شئ منه اذ التداخل ممتنع وليس كذلك الرابع القماقم الصياحة اذا ملئت ماء وسدت رأسها سدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد مدة ويعرض لها انها تصيح صيحة عظيمة ما لم ينفرج عنها الاذواب لحدوث السخونة والنار فى باطنها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا وهذان الاستدلالان مرجعهما واحد الخامس ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تتصعد بل بالطبع تنزل فلا قاسرها هنا فاذن هو للاستحالة

تختلف الامزجة فى الاعتدال بحسب قربها وبعدها من الاعتدال قالوا ان العناصر المتعددة اذا تصغرت وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها واستقرت على كيفية وحدانية صادرت وحدانية من هذه الجهة مناسبة للمبدء الذى هو واحد الذات فاستحقت لاستعدادها ومناسبتها ان يفيض عليها ما يحفظ تركيبها ويقيمها على الاجتماع مدة اذ لولاه لتداعت سريعا الى الافتراق بمقتضى طباعها ثم ان تصغر العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك يتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد مقيسا الى الاعتدال فيتفاوت حالها فى الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة فيتفاوت الصور الفائضة عليها كمالا ونقصانا فلما كان المركب المعدنى بعيد المزاج من الاعتدال ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة قليلة الاثر ضعيفة المناسبة ولما كان النبات اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة اكمل واكثر اثارا والحيوان اقرب منه الى الاعتدال والوحدة من النبات فاستحق صورة اشرف واشبه بالمبدء الفياض مع عدم تناهيهما بحسب الشخص يعنى ان اشخاص الامزجة غير متناهية لان التراكيب الممكنة من العناصر الاربعة غير متناهية ويكون بحسب كل تركيب مزاج وان كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط اذا اخرج عنهما لم يكن ذلك النوع يعنى ان لكل نوع له مزاج يناسب آثاره وخواصه المطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة متساوية فى الحرارة وسائر الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه فى الكيفيات المتقابلة بحسب اسنانه المختلفة بل لكل نوع من المركبات له مزاج محصور بين طرفى افراط وتفريط اذا جاوزهما هلك لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة وبهذا الاعتبار يتوهم بين الطرفين امتداد ويسمى عرض المزاج النوعى فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا تجاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل يصير كان مزاج نوع آخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه بل يصير كانه مزاج نوع آخر كالسمك مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك وكذا الحال فى سائر الكيفيات وهى اى الامزجة تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة فى الممتزج ان كانت متساوية

فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خارج عن الاعتدال في كيفية مفردة وهو اربعة
اقسام الخارج عن الحرارة في الاعتدال فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط او البرودة فقط واما خارج
عن الاعتدال في كيفيتين ولا يمكن في المتضادين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في
البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل
واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزائه متساوية في الميل الى احيانها الطبيعية
متفاوتة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتقاومة بعضا اخر منها و
طبايعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيانها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل
والانفعال فانه يستدعي مدة لانه حركة من كيفية الى اخرى فلا يحصل بينهما مزاج لتوقفه على حصول تلك
الحركة وحدوثه بعد انقطاعها واجيب بانه ربما يقع اجتماع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث يكون
المائلة الى العلو كالنار والهواء في جهة السفل والمائلة الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فيمانع
الاجزاء وتقاوم لتساوي قواها في الميول فيحصل المزاج بتفاعلها ثم يتدرج وجود ذلك
المعتدل واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كاصل الاجتماع الذي لا بد له من
مقتضى سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر وقد يستدل بانه لو وجد المعتدل
لكان له مكان طبيعي لما سبق من ان كل جسم له مكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان احد بسائطه
للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكانا اخر غيره والا لزم الخلا قبل حدوث المركب واجيب بانه يجوز ان
يحصل له صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان بعض بسائطه وايضا لزوم الخلا قبل حدوث المركب ممنوع
لجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب اخر ومطلق المركب عندهم قديم وان كان كل واحد من افراده حادثا
كامنا او مكانا قسريا لبعض البسائط قد شغله بالتخلخل فيه الضرورة بطلان الخلا وايضا نختار ان مكانه
الطبيعي حيث تم وجوده فيه وقد مر تحقيق ذلك فوق ويرد على الوجهين انهما انما يدلان على امتناع
وجود مركب يتساوى ميول بسائطه لا على امتناع وجود مركب يتساوى مقادير كيفياته الاول
اعني الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة والمراد بالمعتدل هيهنا هو الثاني دون الاول انه لو كان
المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال في الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج
عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن كيفياته الاول متساوية ويكون ميول بسائطه متفاوتة بحسب تفاوتها
في الكم او الوضع او غير ذلك كتفاوت ابعادها من امكنتها الطبيعية على ما مر فيما نقلناه من كلام
المص وقد يطلق المعتدل على ما توفر عليه من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق
بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجرأة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة
غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة والمعتدل بالمعنى الاول يقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل
الفرضي والطبي والاول مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني من العدل في القسمة وغير المعتدل بهذا
المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه اما ان يكون خروجه عن الاعتدال بكيفية واحدة من الاربع فيكون اكثر مما ينبغي

[illegible]

او ابرد او ارطب او ايبس واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون احرّ وارطب او احرّ وايبس او ابرد وارطب
ابرد وايبس فقوله وهي تسعة ان حمل على الاول لم يكن الموجود منها الا ثمانية على ما زعموا وكان تقسيم المزاج
ح الى الاقسام التسعة تقسيما بحسب ما يوجبه العقل في بادي الرأي من غير رجوع الى برهان ولذا قال الشيخ في
القانون والمزاج اما بحسب ما يوجبه القسمة العقلية بالنظر المطلق غير مضاف الى شيء فهو على وجهين واحد
الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة واعترض عليه الكاتبي في
شرح الملخص بان الخروج عن الاعتدال بالمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة والبرودة
جميعا على القدر اللائق بالممتزج او ينقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين
غالبتين ومغلوبتين معا كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المشترط زيادة كل على الاخرى وههنا
على القدر اللائق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او بكيفيتين او بثلاث
كيفيات او بالكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب الاربعة اعني الكيفيات في
الاثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة
او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة
نضربها في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس و
الثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع
الرطوبة واليبوسة واما البرودة مع الرطوبة واليبوسة تصير اربعة نضربها في ثماني حالات هي زيادة
الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخرين ونقصان كل مع زيادة الاخرين
والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كل
منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخرين وهذه ستة
لان الاثنين اما فاعلتان او منفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فجميع الاقسام
الممكنة ثمانون لا ثلثة وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية عشر لا
اربعة وعشرين على ما ذكرنا وقال المركب الثنائي من الكيفيات الاربع ستة وفي كل واحد من الاقسام
الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالزيادة في احديهما والنقصان في الاخرى فيضرب الثلثة في الستة
فيرتقي الى ثمانية عشر وكذا جعل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع خمسة لا ستة عشر على ما ذكرنا وقال ان
كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج في كل منها بالزيادة او بالنقصان او في بعضها بالزيادة
وفي بعضها بالنقصان وح اما ان يكون الزيادة في كيفية او كيفيتين او ثلث كيفيات فاقسام خمسة وذلك
خبط منه لانه لما اعتبر في الخروج بكيفية زيادة كل من الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر ذلك في الخروج
بثلث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك ايضا في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج بالكيفيات
الاربع فانتقض بذلك الاحتمال ستة اقسام من الاول واحد عشر قسما من الثاني واجيب بان الاعتدال
الطبي في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللائق بحال المركب

او بالنقصان فيهما صح

ان

قال المصنف الفصل الثالث في بقية احكام الا
جسام اي الاحكام الثابتة للاجسام
اي الاجسام من دون ان يختص بنوع من انواعها
وقد مر تحقيق ذلك في الشرح فافهم هذا وانه لما
ذكر في الفصل الثاني اقسام الاجسام وانجر البحث
عنها الى ما شار الى ان المصنف
الثاني انما هو ذكر اقسام
الاجسام و
ذكر بعض الا
حكام انما هو
بالعرض بطريق
انجرار البحث اليه
فلا يخفى لطف
قوله اي يجب زاوية
لضلعيها نسبة الخ سواء
كان الضلعان متساويين
او لا فان ما اشتمل عليه
الضلعان اعني مقدار الزاوية
يزداد حسب ازدياد الضلع
كما لا يخفى فتأمل

التناهي

قوله يعني اذا امتدا عشرة اذرع
مثلا وكان الخ وكذا لو امتد احد
الضلعين عشرة مع كون الضلع الاخر
ذراعا مثلا وكان زيادة بعد ما بينهما
بقدر ازدياد الزاوية ذراعا مثلا فاذا
امتد الضلع الاول عشرين مع كون الضلع
الاخر كما كان بعد ما بينهما ذراعين لما
من حفظ النسبة بالمعنى الذي ذكر ما يكفي افهم
حفظ بذلك لا عبد الرزاق عفي عنه

ان يكون مثلا ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه النسبة ما دامت تكون مرعية كان المزاج معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون اجزاؤه الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة او الحارة ثلثين والباردة خمسة عشر الى غير ذلك مما روعي فيه تلك النسبة وامكن ان يتركب منه فرع ذلك المركب فلا يتصور ح بزيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغي لان تكون الحرارة ضعف البرودة ان كان باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبي ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال الحقيقي كذلك

الفصل الثالث

في بقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني اقسام الجسم وانجر البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام فقيل ويشترك الاجسام في وجوب التناهي اي الاجسام كلها متناهية الابعاد لوجوب اتصاف ما فرض لها من بعد مقايسته بمثله مع فرض نقصانه عنه يعني يمتنع وجود بعد غير متناه لان ما فرض له من التناهي يجب ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه يلزم ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرض عدمه يكون محالا فوجود بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا ان كل ما فرض انه غير متناه يلزم ان يكون متناهيا لان ما فرض انه غير متناه اذا قيس بمثله اي بما فرض انه غير متناه ايضا مع فرض نقصانه عنه يلزم ان يكون متناهيا وذلك بان نفرض من مبدء معين خطا غير متناه ونفرض خطا اخر غير متناه ايضا بعد مبدء ذلك الخط بذراع مثلا ثم نطبق الثاني على الاول فلا بد ان ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد وهو محال واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون متناهيا والاول زائد عليه بقدر متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وهذا هو برهان التطبيق المذكور في ابطال التسلسل وقد مر الكلام عليه سؤالا وجوابا ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني بر هذا برهان اخر تقريره ان كل زاوية فان لضلعيها نسبة الى ما اشتملا عليه يعني الى بعد ما بينهما وتلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغا يعني اذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان بعد ما بينهما ح ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان بعد ما بينهما ح ذراعين واذا امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع وعلى هذا القياس وهذا معنى حفظ نسبتهما الى بعد ما بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي اعني الضلع الذاهب الى غير النهاية الى المتناهي اعني بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية هف هذا وقد قيل في شرح هذا المقام ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل عليه الضلعان من البعد الواقع بينهما محفوظة بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد بينهما بمقدار تزايد والبعد بين الضلعين متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايضا على تقدير ذهابهما

الى غير النهاية متناهيين لمساواتهما لما بينهما الذي هو متناه بالفرض ثم قيل واصل هذا البرهان هو
البرهان المسمى بالترسي وهو ان نفرض محيط جسم مستدير كمحيط ترس مثلا بل نفرض محيط دائرة ونقسمه
ستة اقسام متساوية ونصل بين كل نقطتين متقابلتين من مبادى تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط
ثلثة متقاطعة على مركز الدائرة هي اقطارها ويحدث عند المركز ستة زوايا متساوية لتساوي القسي
التي هي مقاديرها وكل واحدة من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان المركز بل كل نقطة تفرض على سطح يحيط باربع
قوائم وقد قسمت هيهنا اقساما ستة متساوية فكانت كل واحدة ثلثي قائمة يحيط بها ضلعان هما نصفا قطرين
من تلك الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان ذكرهما المصنف اعني ضلعي زاوية يكون الانفراج بينهما
مساويا لامتدادهما وذلك لانه اذا فصل من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل بين المفصلين
بخط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوي الاجزاء لان مجموع زوايا المثلث مساوية لقائمتين فلما
كان احديهما اعني التي بين الضلعين ثلثي قائمة وجب ان يكون الزاويتان الثانيتان على القاعدة اعني الخط
الواصل بين المفصلين متساويتين لتساوي الساقين لزم ان يكون كل واحدة منهما ثلثي قائمة ايضا فيكون
زوايا المثلث متساوية فوجب ان يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين قد
امتد عشرا كان الانفراج بينهما ح عشرا ايضا واذا امتد مائة كان الانفراج ح مائة وهكذا واذا فرض انهما
امتدا الى غير النهاية كان الانفراج بينهما ح موصوفا باللاتناهي قطعا فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين
حاصرين هذا خلف ولما وجب كون الانفراج بين الضلعين متناهيا وجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا
فيكون الابعاد ايضا متناهية لان المفروض ان امتدادهما بقدر الابعاد اقول ولا يخفى على المتامل ان كلام
القائل الاول مما لا يكاد يصح لان دعوى المساواة بين الضلعين وانفراج ما بينهما انما يصح ان لو قيد الزاوية
بانها بمقدار ثلثي قائمة او الضلعان بانهما ضلعا مثلث متساوي الاضلاع وحيث لم تقيد فالمساواة ممنوعة
وانه بالبرهان السلمي وهو ان نفرض خطين منفرجين كساقي مثلث بحيث يكون البعد بينهما بقدر ذراع بما
ذراعا ذراعا وبقدر ذراعين ذراعين وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه
بالفرض اشبه منه بالبرهان الترسي فقول القائل الثاني واصل هذا البرهان هو البرهان الترسي محل بحث و
ان كلام المصنف لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين لانه اطلق العبارة ولم يقيدها بالمساواة ولا اشارة
فيه الى القيود التي لا بد منها فيهما واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرنا في شرح كلام المصنف لانهما انما يدل
على امتناع لاتناهي الابعاد من جميع الجهات او من جهتين ولا تدل على امتناعه في جهة واحدة ولو كجهة ان يجوز
اسطوانة غير متناهية لم يتم ومع ذلك اقول يرد على جميعها ان الاستحالة انما نشات من فرض امرين متناقضين
كفرض وجود شي مع عدمه فان وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل
بينهما انما يصل بين نقطتين منهما فهما نهايتان لتينك النقطتين كيف لا ويكون كل منهما محصورا بين الاخر
وذلك الخط الواصل واتمام الحد وانتفاء القسمة فيرد اعلى الوحدة اختلفوا في ان الاجسام متماثلة
اي متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض او متخالفة بالحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا

اصل

اصل يبتنى عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان
اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد ان يكون بمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السوية ولما
جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والحرق على الماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات
واحوال القيمة ومبنى هذا الاصل عندهم على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة
لا يتصور فيها اختلاف حقيقة وقد يستدل بوجوه احدها ان الاجسام بتقدير استوائها في الاعراض
يلتبس بعضها بالبعض ولولا تماثلها لما كان كذلك واجيب بان هذا الالتباس انما يتم في حق من تصفح
جميع الاجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل ما عداها واما قبل ذلك فليس الا الرجم بالغيب
والاخذ بالظن وثانيها انها باسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فتكون متساوية في الماهية واجيب
عنه بانه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكيفية الرطبة وان جرم الفلك قابل للصفات المزاجية
وقصة ابرهيم عليه السلام جزئية فلا يدل على الحكم الكلي وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان الله خلق في بدن ابرهيم
كيفية عندها يستلذ من مماسة النار كما في السمندر وغيرها ثم بتقدير تسليم استواء الكل في قبول الاعراض
فلا يلزم منه استواؤها في تمام الماهية لان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات و
ثالثها ان الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز والاجسام باسرها متساوية فيه فتكون متساوية في الماهية
واجيب بان الحصول في الحيز ليس ذات الجسم بل حكما من احكامه وقد ذكرنا ان التساوي في اللوازم لا يدل
على التساوي في الملزومات وقال المصنف في تلخيص المحصل الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف الاقوال
فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه ولذلك اتفق الكل على تماثلها فان المختلفات اذا اجتمعت في حد
واحد وقع فيه التقسيم كما يقال الجسم القابل للابعاد او المشتمل على الابعاد ويراد بهما الطبيعي والتعليمي و
النظام يقول بتخالفها لتخالف خواصها وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد فلعله
توهم ان المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة مندرجة تحته والمقصد الثاني في
بقائها ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين واكثرهم حكم بالضرورة يعني انا نعلم بالعيان كتبنا وثيابنا
وبيوتنا ودوابنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان ففي العوارض والهيئات لا
يقال الحس يشاهدها باقية لورود الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض
وخالفهم النظام فقال ان الاجسام لا تبقى زمانين فزعم بعضهم ان قوله هذا مبني على ان الجسم عنده
مجموع اعراض والعرض غير باق وحققتها هاهنا على ان ما بين من مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم
والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها وقال بعضهم ان ما ذكر في عدم بقاء الاعراض لما كان جاريا
في الاجسام ايضا اعتبر النظام قيام الدليل على صحته فيها فالتزم انها لا تبقى زمانين وانما تتجدد بتعاقب الامثال
وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا انه ينتفي
بطريان الضد ومذهبه ان الاجسام تعدم عند القيمة فلا بد من القول بانه لا تبقى كما قيل في الاعراض وقال
المصنف في هذا النقل من النظام غير معتمد فقد قيل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب

وهم النقلة الى انه لا يقول ببقائها يعني توهم الناس منهم ان حاجتها الى المؤثر كذلك لا يتصور الا اذا

كانت متجددة غير باقية فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه لا ما قصد به من انها غير باقية بذاتها بل بمؤثرها

ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة اي الطعوم والمرئية اي الالوان والاضواء والمشمومة

اي الروائح كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات لانها لا يحس بها وعدم الاحساس بها مع ان من شانه

ان يحس به من غير مانع يقتضي النفي والا لادى الى السفسطة ونقلوا عن الشيخ ابي الحسن الاشعري خلافه

وادعوا انه قاس اللون على الكون يعني لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا

عليه وكذا قاس ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف بلون معين

فان العادة قد جرت بخلو الالوان عقيب زوالها امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف بها قياسا

عليه ومنع القياس الاول بجلوحكمي الكون واللون عن الجامع والقياس الثاني بالفرق بين الصورتين

دعوا ان امتناع الخلو بعد الاتصاف لانه موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا

عليه فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم في الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف على ان

الاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث التي تطلب بالبرهان فيها اليقين مستبعد جدا لانه

على تقدير اتمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا ويجوز رؤيتها شرط الضوء واللون وهو ضروري اختلفوا

في ان الاجسام هل هي مرئية بذواتها ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها بل المرئي

اولا وبالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام والاترى الهواء لكثرة غير مرئي لخلوه

عنهما ثم العقل بعد ذلك هذا الاحساس يحكم بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة في الجهات اعني

الاجسام فهي مرئية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار المصنف هذا المذهب

وادعى الضرورة في ذلك واشار الى الجواب عما قالوا في الهواء من انه غير مرئي لخلوه عن الاضواء والالوان

بان رؤية الاجسام مشروطة بتكيفها بهما واستدلت الاشاعرة بانا نرى الطويل والعريض والطول

لا يجوز ان يكون عرضا لانه ثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان

محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد فالجزء الموصوف بالطول يكون

اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو ممتنع واذا كان الطول نفس الجوهر

والطويل مرئيا فالجوهر مرئي وضعفه ظاهر والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات حادثة

حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وذلك لان كل جسم فله وضع وموضع فان كان متنقلا عن

لعدمها كان متحركا والا كان ساكنا وكل منهما حادث وهذا ظاهر اما الحركة فلوجوه احدها انها

تقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال والانتقال من حالة الى اخرى لا بد ان

يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها وهو سبق زماني حيث لا يجامع فيه السابق المسبوق

والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد

السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث هاهنا واعترض عليه بانكم ان

في بيان ان الاجسام كلها حادثة

اردتم بكون الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير انها تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير فممنوع
وان اردتم بها انها تقتضي ان يكون كل جزئي وفرد منها مسبوقا بالغير فمسلم لكنه لا يقتضي
حدوث ماهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون قبل كل حركة
جزئية حركة اخرى لا الى نهاية ويكون ماهية الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد التي كل واحد
منها حادث ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها باخر منها ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا
بشيء اخر غير الجزئيات على معنى انه لا يوجد مع ذلك الغير شيء من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها
فيكون الماهية ايضا حادثة مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه تارة باثبات المقدمة الممنوعة اعني قوله
الحركة تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير وذلك بوجهين احدهما ان ماهية الحركة مركبة
من امر منقضي ومن امر متحصل لان الحركة لا بد ان تكون منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان
الامر المتحصل مسبوق بالامر المنقضي وماهية الحركة لا تحصل الا بهما فهي ايضا مسبوقة بالامر المنقضي
ضرورة ان مسبوقية الجزء تقتضي مسبوقية الكل ودفع ذلك بان ماهية الحركة حاصلة في كل واحد
واحد من الامر المنقضي والامر المتحصل باقية معهما لان الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة
وكل واحد من المنقضي والمتحصل جزئي من جزئيات ماهية الحركة فهي محفوظة بكل واحد منهما فلا يلزم من
مسبوقية المتحصل بالمنقضي الا مسبوقية فرد من ماهية الحركة بفرد اخر منها لا مسبوقية الماهية بغيرها
من الماهيات وهكذا الحال اذا قسم ذلك المنقضي الى جزئين يتقدم احدهما على الاخر فان كل واحد من
هذين الجزئين ايضا جزئي لماهية الحركة الموجودة فيه وثانيهما ان كل جزئي من جزئيات الحركة لما كان حادثا
كان مسبوقا بعدمه الازلي فيجتمع عدمات تلك الجزئيات في الازل فلا يوجد ماهية الحركة في الازل والا
لوجدت في ضمن جزئي من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئي وعدمه معا في الازل وانه محال ودفع ذلك
بان الازل ليس وقتا محدودا او زمانا مخصوصا اجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى لو وجد فيه
شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا
ترتب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس يجتمع شيء من اجزاء الازل الا وينقطع شيء من
تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الموجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب
الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور والاول اي توهم قاصر عن
ادراك الازل فيجعله كانه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وتارة بابطال السند المساوي
اعني تعاقب الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك يتبين بما سنذكره في المتن من الدلالة على تناهي
جزئيات الحركة والسكون اقول ان ما سلمه المعترض من حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة كاف
للمستدل هيهنا ولا حاجة له الى الاستدلال على حدوث ماهيتها فانه سيقيم الدلالة على ان جزئياتها
متناهية وهاتان المقدمتان تثبتان ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما سيظهر مع انه يثبت حدوث
الهيئة ايضا بعد ثبوت تينك المقدمتين لان الامور المتناهية اذا كان كل واحد منها حادثا كان

قوله
واجيب عنه تارة
اه واجيب الا بافامة
البرهان على امتناع ان يكون ماهية
الحركة ازلية وذلك من وجهين احدهما ان
الازلية منافية للمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها
لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافي
اللازم منافي الملزوم وثانيهما ان ماهية
الحركة لو كانت قديمة موجودة
في الازل لزم
ان يكون شيء
من جزئياتها ازليا
اذ لا تحقق للكلي
الا في ضمن الجزئي
واللازم باطن لا
تفاق شرح مقاصد

قوله احدهما ان ماهية
الحركة اه المركب من امر
منقضي ومن امر متحصل
يرجع الى شيء مما الا الى اجزاء
فلا يلزم ان يكون الحركة
منها على ان التركيب هو حقيقة من
المنقضي والمتحصل فيكون
المتحصل متعلقة بالمسبوقية من
المنقضي والذي هو غيره دون الماهية
لكن في ورود لم لا يجوز ان ذلك
النوع مسبوق بالعدم ممنوع بان الماهية
النوعية هي الانتقال او الكون او نحو ذلك
فلا بد ان يكون مسبوقيتها بغير او ربما يناقش
هذا الدفع بانه لم لا يجوز ان يكون الانتقال مسبوقا
بوضع حاصل في وضع سابق وهكذا الى لا نهاية
فيكون ماهية الانتقال في ضمن فرد من افراده المسبوقة
بشيء حاصل في فرد اخر منها الى لا نهاية وكذا الكلام في
الكون اه فانه يجوز ان يكون مسبوقا بكون اخر هو ايضا
بيان وبتعاقب افراده الى لا نهاية لها فيكون ماهية الكون
الا في ضمن فرد من افرادها المسبوقة بغيرها من الافراد
قدس سره

في بيان معنى الأزل

مجموعها ايضا حادثا واذا كان مجموع جزئيات هيئة حادثة كانت الهيئة ايضا حادثة ثانيهما طريق التطبيق
دفعه فهنا في ابطال التسلسل وتقريرهما هيهنا ان يقول لو كانت حركة ازلية كان لنا ان نفرض من جزء
معين منها كدورة معينة مثلا الى ما لا نهاية له جملة واحدة ونفرض ايضا من جزء معين قبلها بعدة امثاله
كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين ونسوق الكلام الى اخره كما مر وقد عرفت ان برهان التطبيق
انما يدل على امتناع لاتناهي الامور الموجودة معا ثالثها طريق التضايف وتقريرها ان الحركة يجب
تالفها من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة كفصلها دورات مثلا فلو كانت حركة ازلية كانت
تلك الدورات غير متناهية وامكن لنا ان ناخذ من دورة معينة الى ما لا نهاية له جملة فنقول تلك
الدورة التي هي الجزء الاخير في هذه السلسلة التي لا تتناهى موصوفة بالمسبوقية وليست موصوفة
بالسابقية وكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق
غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كالجزء الاخير
المذكور فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحدة وانه ممتنع لانهما متضايفان حقيقيان
يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد بان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر و
اما السكون فلانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي
قديم يمتنع زواله على ما مر لانه ان كان واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى
الواجب بالذات دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى
المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا فيه
لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
فيكون عدمه محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم
المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما فيعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب
هل هو بشرط او بغير شرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل
في الامور المترتبة الموجودة معا فلو عدم هذا الصادر المنتهى اليه عدم الواجب هف واذا امتنع
عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه
وهو المط واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة
في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع
عليها الحركة واما الدليل فنقول الاجسام اما بسيطة فيجوز على كل جزء من البسيط ما يصح على الجزء الاخر
فيصح ان يماس بيساره ما يماس بيمينه وبالعكس وما ذلك الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح
على بسائطها الحركة كما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة على المركب لو في الوضع واعترض عليه بوجوه
احدها انا لا نم ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فاذا كان ثابتا
للجسم ازلا جاز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث اليومية واجيب

عن

من ذلك بان الكون امر حصول الجسم في الحيز امر محسوس فيكون موجودا وهو تمام ماهية الحركة والسكون
وامتيازهما بالعوارض الخارجية فيكون السكون موجودا كالحركة وقد ينقضي ضمن تغيير الدليل في لو
وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون له كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى
نهاية واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان الجسم لابد له من كون فان وجد له كون غير مسبوق بآخر
لزم الاول والا لزم خلو ذلك الجسم عن الكون والا لزم الثاني وهو ظ واما بطلان القسم الاول فلما
بينا بحدوث السكون واما بطلان القسم الثاني فبطريق التطبيق والتضايف ثانيها انا لا نسلم ان القديم
لا يستند الى المختار وقد مر الكلام عليه ثالثها انا لا نسلم ان الشرط الذي يتوقف عليه السكون القديم
يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب لم لا يجوز ان يكون عدميا ازليا
كعدم حادث مثلا فاذا وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب حتى يحكم
بامتناعه فان قيل هذا العدم الازلي لكونه ممكنا لابد ان يستند الى عدم واجب اعني عدم الممتنع اما ابتداء
او بواسطة ازلية كما ان الوجود الممكن الازلي لابد ان يستند الى وجود واجب اما ابتداء واما بواسطة
ازلية دفعا للتسلسل فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب اعني العدم الواجب الذي ينتهي اليه
استناده فالمحذور لازم لم يندفع قلنا العدمات الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها الى
عدم ازلي اخر ممكن من غير ان ينتهي الى عدم واجب بل يترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا الى ما لا نهاية
له وليس ذلك التسلسل محالا واما ثانيا فلان جزئيات الحركة والسكون فلان وجود ما لا يتناهى
مح للتطبيق على ما سيجيء في ابطال التسلسل اقول قد حققت في ذلك المبحث ان وجود ما لا يتناهى مط
ليس بمحال انما المحال ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا فجزئيات الحركات يمكن ان تكون غير متناهية و
جزئيات السكون ايضا اذا لم يجتمع في الوجود ولو وصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين يجب
زيادة المتصف باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد بقليل
لم نقرره ان كل حادث فهو موصوف بالاضافتين المتقابلتين اي بكونه سابقا على ما بعده وبكونه
لاحقا لما قبله والاعتباران مختلفان وان كانا في ذات واحدة واذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة
من الان مرتين احديهما من حيث كل واحد منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق
واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقتين في الوجود ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو
متصف بها على المتصف بالاخرى اي يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع
النزاع فيه بواحدة وذلك لان المتضايفين الحقيقيين يجب تساويهما في العدد والحادث اليومي في
محض فلابد ان يكون في الحوادث الماضية سابق محض والا لزم عدد المجموع بواحدة فاذن اللواحق
متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بعدد متناه
اعني بواحدة متناهية ايضا فيلزم ان يتناهى ما فرضناه غير متناه هف وهذا الدليل راجع الى التطبيق
في الحقيقة مع قلة مؤنة في تحصيل جملتين كانهما حاصلتان في الخارج بلا عمل منا وقد مر مثل ذلك 2

مبحث ابطال التسلسل من ان كل واحد من السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانتهما جملتان متطابقتان في
الخارج لعدم امتيازهما بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية والفرضية فثبت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث
متناهية لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا والذي لا ينفك عن تلك الحوادث لا يوجد
قبل ذلك الاول والا لكان منفكا عنها باسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا مثله فالاجسام حادثة ولما استحال
قيام الاعراض الا بها وذلك بناء على ان المجردات لم يثبت عنده فالاعراض القائمة بها ايضا غير ثابتة عنده
فينحصر الاعراض عنده في الجسمانية ولما ثبت ان عروضها لها اعني الاجسام حادثة ثبت حدوثها اي الاعراض
باسرها ولما تبين حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى الجواب عن دلائل القائلين بقدمها فقرر الدليل الاول
منها ان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث مختص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه
لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوي نسبتها الى
جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث
الاول فيلزم التسلسل والجواب ان حدوثها لا يتوقف على امر حادث مختص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد
منه في حدوثها حاصل في الازل واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله اي اختصاص حدوث الاجسام
بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير
مرجح فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح هناك معدومة اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له الا مع او قبل
وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجيح في تلك الاجزاء لوقوع الاثر من الاحكام
الوهمية في الامور الفرضية الصرفة وانها غير مقبولة اصلا اقول هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان
لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات بان يقال لم اختص الحوادث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات
لا على ان لا يطلب فيما بين وجود تلك الحوادث وعدمها بان يقال لم رجح في ذلك الوقت وجودها على عدمها
حتى حدثت وايضا في الاوقات التي قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك لا في الاوقات التي بعده فاختصاص
الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص
الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم احد المحذورين لا التوقف
على امر حادث مختص ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق
اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق به الذي هو في وجوده هذا التعلق ايضا
قديما اذ لو اختص بوقت دون اخر لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات باسرها
لا يقال لعل الارادة القديمة تعلقت في الازل بوجوده في وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت وجد بذلك
التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول فح يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الذي هو
حادث فننقل الكلام اليه وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا نقلنا الكلام اليه وان كان حدوثه بتعلق اخر
حادث وهكذا تسلسلت التعلقات الى ما لا نهاية له فاما ان يلتزموا هذا التسلسل في مقام المنع مع كونه
خلاف مذهبهم واما ان يقولوا ان التعلق امر اعتباري فلا يحتاج حدوثه الى تاثير الا ان البديهة تشهد

بان

ان كل حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج الى مخصص بوقت حدوثه قيل لو صح دليلهم هذا
للزم ان يكون الحادث اليومي قديما لجريان الدليل بعينه فيه لان الحادث اليومي مستند الى الحوادث
الفلكية من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق باخر لا الى نهاية ومثل
هذا التسلسل في الامور المرتبة المجتمعة لانا نقول اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز
ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط مسبوق باخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم الجسماني
عن المبدا القديم بتوسط الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية فان قيل تلك الشروط المتعاقبة
انما يتصور فيما له مادة يتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط
بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدا القديم ما هي مستعدة له وما سوى
العالم الجسماني ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها قلنا لا نسلم
ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد تكون تصورات متعاقبة لامر
مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط اللاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم
الجسماني تقرير الدليل الثاني ان موجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذي يصح منه
الفعل والترك انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما
يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد اولى به من تركه فكان الايجاد محصلا لتلك
الاولوية ومستكملا بها فكان بدون ذلك الايجاد ناقصا في ذاته وهذا محال فوجب ان يكون المبدأ
المؤثر في الاجسام موجبا واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما قيل يتجه عليه ان يق ان اثر الموجب
القديم انما يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة او بواسطة قديمة ايضا واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث
متعاقبة الى غير النهاية فلا كالحوادث اليومية على راي الحكماء الا ان فيه التزام التسلسل في الحوادث
الذي يخالف راي المتكلم والجواب انا لا نسلم ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يترجح
الايجاد على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لامر عند بعضهم فان الاشاعرة ومن اقتفى
سيرتهم جوزوا ترجيح الفاعل لاحد مقدوريه بلا مرجح داعيا اليه ولذلك امكنهم القول بان افعال
الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار وتمسكوا في هذا التجويز بقدحي العطشان
ورغيفي الجائع وطريقي الهارب من السبع مع المساواة في جميع الجهات التي يتصور بها الترجيح
وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح وبين الترجح من غير مرجح قالوا ترجح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا
سبب مرجح من خارج ضروري البطلان كيف لا ولو جوزناه لانسد باب اثبات الصانع واما
الترجيح من غير مرجح اي من غير داع لا من غير ذات متصف بالترجيح فليس كذلك بل المؤثر اذا كان مختارا
فهو يرجح بارادته اي مقدور شاء واعترض عليهم بان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا
كانت ارادته لاحدهما مساوية لارادته للاخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال كيف اتصف باحدى الارادتين
دون الاخرى فان استند ترجيح احدى هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم التسلسل

في الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن تعدد تعلقها بحسب المرادات لزم الكثرة في التعلقات واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم فادعوا ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والله سبحانه وتعالى منزه عنه ورجوع الغرض اليه ممتنع لتعاليه عن المنافع و المضار فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية لمصالح العباد والاحسان اليهم واما الحكماء فقد زعموا ان البديهة تشهد بان الفاعل المختار بذلك المعنى الذي ذكرناه لا يتصور منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا بما ليس حاصلا في حد ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه تعالى وانما قلنا نفوا عنه الاختيار بهذا المعنى لان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ثابت له اتفاقا تقرير الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من المادة والصورة والمادة قديمة والا افتقرت الى مادة اخرى لما ثبت من ان كل حادث له مادة وتسلسلت المواد فيلزم من قدم المادة قدم الصورة لما ثبت من انها لا تخلو عن الصورة فيلزم قدم الجسم والجواب ان الجسم بسيط كما هو عند الحس والمادة منتفية ولئن سلمنا تركبه من المادة والصورة فلا نسلم ان المادة قديمة وما استدلوا به عليه فقد منعنا مقدماته ولا نسلم ايضا انها لا تخلو عن الصورة ولم يتم دليله تقرير الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق مع المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كان الحركة التي هي مقداره ايضا قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب انا لا نسلم ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا ولو سلم فتلك القبلية لا تستدعي زمانا فان اجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض بتلك القبلية وليس متقدما بالزمان وقد مر تحقيقه في مبحث السبق واقسامه

الفصل الرابع في الجواهر المجردة

اي المفارقة عن المادة وقد سبق انها قسمان نفس وعقل اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وما يقال من انه لو وجد شارك الباري تعالى في التجرد ولزم تركب ذات الباري من الامر المشترك وما به يمتاز عنه وهو ممتنع فضعيف اذ لا نسلم ان التشارك في العوارض سيما في السلوب والاضافات لا يقتضي التركيب في الذات واذ لم يثبت امتناعه فلم لا يجوز وجوده مدخولة كقولهم استدل الحكماء على وجود العقل بوجوه مزيفة بعضها بيان الاول منها ان الممكن منحصر في العرض والجواهر الخمسة اعني الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل واول ما يصدر عن الباري تعالى لا يمكن ان يكون عرضا ولا ان يكون احد الجواهر سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد اول صادر عنه تعالى هف اما ان الجسم لا يمكن ان يكون هو اول ما يصدر عنه تعالى فلانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه تعالى لزم ان يصدر ايضا عنه تعالى والواحد لا يصدر عنه امران فان ذات الباري تعالى واحد من جميع الجهات لا تكثر فيه اصلا لا في ذاته ولا في صفاته فانها عين ذاته واما ان الصورة والنفس لا يمكن ان يكون احديهما هي الصادر الاول فلان كل واحد منهما يتوقف في تاثيرها على المادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بآلات جسمانية فلو كان المعلول الاول هو احديهما لكانت سابقة في تاثيرها على المادة لان المادة على ذلك التقدير يكون معلولة لها اما ابتداء او بوسائط لامتناع استناد هالى

البحث في الجواهر المجردة وبيان اقسامها

الباری تعالی والا لزم تعدد آثاره ولا یجوز ان تکون سابقة فی تاثیرها علی المادة اذ لا سبق لمشروط فی تاثیره
بما فرض لاحقا علی ذلک اللاحق والی هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط باللاحق فی تاثیره ای لا سبق
للمشروط وهو الصورة او النفس فی تاثیره بما فرض لاحقا اعنی المادة علی ذلک الامر الذی فرض لاحقا واما
ان العرض لا یجوز ان یکون هو المعلول الاول فلانه مشروط فی وجوده بالموضوع فلو کان هو المعلول الاول
لزم ان یکون سابقا علیه لان العرض ح یکون علة لموضوعه کما مر ولا یجوز ان یکون المشروط فی وجوده
سابقا علی ذلک الامر والی هذا اشار بقوله او وجوده ای لا سبق لمشروط وهو العرض فی وجوده بما فرض
لاحقا اعنی الموضوع علیه واما ان المادة لا یجوز ان یکون هی المعلول الاول فلانها لا تصلح للتاثیر فانها
هی القابلة فقط فلو کانت هی المعلول الاول لما انتفت عنه صلاحیة التاثیر والی هذا اشار بقوله والا
لما انتفت صلاحیة التاثیر عنه ای کقوله والا لما انتفت صلاحیة التاثیر عنه فی اثبات ان المعلول الاول
لا یجوز ان یکون هو المادة وتذکیر الضمیر فی عنه باعتبار تاویل المادة بالمحل و وجد فی بعض النسخ بدل قوله
والا لما انتفت فلم ولا لما انتفت عنه و ح یکون عطفا علی قوله لمشروط ای المادة لو کانت هی المعلول الاول
لزم ان تکون سابقة علی ما عداها لان ما سواها من المعلولات یجب ان یستند الیها ابتداء او بوسائط و
لا سبق لما انتفت صلاحیة التاثیر عنه فلا تکون هی سابقة علیها اقول وتلخیص هذا الدلیل ان اول الصادر
عنه تعالی واحد مستقل بالوجود والتاثیر وغیر العقل لا یکون کذلک لانتفاء الوحدة فی الجسم والتاثیر فی الهیولی
والاستقلال فی الصورة والنفس والوجود فی العرض لان المؤثر مختار اشارة الی تزییف الدلیل المذکور و
ذلک انا لا نم ان الباری تعالی واحد من جمیع الجهات بل هو مختار یتعدد ارادته وتعلقاتها او هو موجب
له حیثیات متعددة کالوجود المطلق العارض لوجود الخاص وکالسلوب وهذه الحیثیات وان کانت
امورا اعتباریة لا عینیة یجوز ان یکون شروطا للتاثیر فیتعدد آثاره کما جوز تعدد آثار المعلول الاول
بحسب جهاته الاعتباریة علی ما مر ولو سلم انه واحد من جمیع الجهات فلا نم ان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد
وقد تکلمنا علیه فیما سبق ولو سلم فلا نم ان الجسم مرکب من الهیولی والصورة وقد مر ابطاله فلم لا یجوز ان یکون
الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا نم ان الصورة فی تشخصها محتاجة الی الهیولی فلم لا یجوز ان یکون هی
المعلول الاول ولو سلم فلا نم ان الهیولی فی تشخصها و وجودها محتاجة الی الصورة فلم لا یجوز ان یکون هی
وما قلتم فی ابطاله من انها لا تصلح للتاثیر نم لا یلزم ان الصادر الاول یجب ان یکون علة لجمیع ما عداه اما بواسطة
واما بغیر واسطة فیلزم ان یکون الهیولی علی ذلک التقدیر علة مؤثرة فی قبولها ویمتنع ان یکون الشیء الواحد
بالنسبة الی واحد قابلا وفاعلا معا الا انا نقول هذا الامتناع نم وقد تکلمنا علی دلیله کما مر ولو سلم فانما هو
اذا کان القبول والفعل من جهة واحدة لم لا یجوز ان یکون المادة قابلة لمرید اتها وفاعلة له بواسطة امر آخر
ولو سلم فلا نم ان اول ما یصدر عن الواجب یلزم ان یکون احد الامور المذکورة لم لا یجوز ان یکون صفة من
صفات الواجب ویمنع کون الصفة عین الذات ولو سلم ان الصفة عین الذات فلم لا یجوز ان یکون هناک
جوهر لیس بجسم مرکب من جزئین لیسا کالجزئین فی الجسم اعنی الهیولی والصورة و ح جاز ان یکون الصادر الاول

هو احدهذين الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان
المتحيز بالذات المالى للمكان هو الجوهر الممتد فى الجهات اعنى الصورة الجسمية ويتبعها فى ذلك محلها وما
يحل فى محلها فيكون مجردا لا فى مكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان جزء النفس لا يستقل بالتاثير والا لاستقل
به بل يكون عقلا فهو المطلوب هيهنا وكونه مركبا لا يقدح فيه قلنا لا نم ان جزء النفس لو استقل فى التاثير لزم
استقلال النفس به لان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء الاخر فى التاثير الى
امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا نم ان النفس لا تؤثر الا بالة جسمانية بل قد تؤثر بذاتها
وبعض خوارق العادات كالمعجزات والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما صرحوا به فان قيل فتكون مجردة
عن المادة فى الذات والفعل ولا نعنى بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغنى عن المادة فى ذاته
وفى جميع افعاله والمحتاج الى المادة فى بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر
الاول هو النفس ويكون ايجادها فى اول المرتبة بدون الالة ولو سلم فلا نم ان المعلول الاول يجب ان يكون
موجدا لجواز ان يكون واسطة فيجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او صورة ثم يصدر بواسطته البواقى
او الهيولى وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل دليل اخر على اثبات
العقول تقريره ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التى تفرض اولى بما هو عليه الوضع من بعض بحسب
طبايعها لان الطبايع التى للاجزاء المفروضة متفقة فلا تقتضى امورا مختلفة فلا يكون شئ من الاوضاع واجبا لشئ من
طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنها جايزة وتلك النقلة لا تتصور الا بالميل لما ستعرف فيجوز ان يكون فى طباعها
ميل ولما لم يكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن فى طباعها الا الميل المستدير ولما امكن ان يكون لها ميل مستدير
وجب ان يكون لها مبدؤه فيها اذ امكان الميل يستلزم امكان التحريك المستلزم وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكا قسريا
فلا بد فيه من مبدء ميل طباعى ومع وجود مبدء ميل المستدير فى الجرم البسيط يمتنع ان يكون فيه عائق عن ذلك
الميل بحسب الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية بذاتها الشئ ولما يعوقها عنه ايضا والعائق
الخارج ايضا ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب من المستقيم والمستدير يمتنع
وجوده فى الاجرام الفلكية وذلك لان ما لا ميل فيه اصلا وما فيه ميل بالاستدارة فقط لا يمنعان الحركة المستديرة
ولما وجد فيه مبدء الميل وعدم العائق فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان تلك
الحركة ارادية لانا قد بينا ان فى الفلك ميلا طباعيا محركا فلا يكون حركته قسرية مستندة الى امر خارج عنه فهى
اما ارادية او طبيعية ولا يجوز ان تكون طبيعية لان الفلك بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه فطلب وضع وتركه
لا يتصور بدون الارادة فان طلب شئ وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بشعور وارادة واما
الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا لشئ وتاركا له وان كان لمانع وقتيا لا يبقى لم لا يجوز ان يكون المطلوب للطبع نفس
الحركة فيكون الحركة دائما مطلوبة بخير متروكة لانا نقول الحركة لذاتها تقتضى التادى الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك
الغير فتعين ان تكون ارادية فثبت ان استدارة حركة الاجرام السماوية توجب ارادة المتحرك بها وارادة مقتضية للتشبه
بالكامل اعنى الذات المتحركة الاتمام حاصلة بالفعل لان الارادة تقتضى ان يكون المريد مطلوب ممكن الحصول لان طالب

ثم هو اما محسوس او معقول لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون الجذب والدفع وجذب الملائم
شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محالان لانهما مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حالة ملائمة الى -
حالة غير ملائمة وبالعكس والاجرام السماوية التي لا تخرق ولا تلتئم ولا تتكون ولا تفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا
تتخلخل ولا تتكاثف ولا تستحيل وبالجملة لا تتغير من حالة الى الاخرى الا في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها
ملائما وبعضها غير ملائم فتعين الثاني وهو ان يكون المط معقولا فالطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته
او نيل تشبه احديهما او الالما كان له تعلق بالمط وعلى التقديرين الاولين والثاني يلزم انقطاع الحركة لان الذات والصفة
اما ان ينال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل واما ان لا ينال اصلا فلا بد من اليأس عن حصول
ما هذا شانه فيلزم الانقطاع لكون انقطاع الحركة ح لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم مطلقا اي سابقا
على وجوده او طاريا عليه والى هذا اشار بقوله اذ طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن ح اي
طلب غير الممكن ح واراد بالحاصل بالفعل ما ينال في الجملة وبالحاصل بالقوة ما لا ينال اصلا سماه حاصلا بالقوة لكونه
ممكن الحصول فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل تشبه بالمط ولا يجوز ان يكون تشبها مستقرا والا يلزم الانقطاع
او طلب الحاصل فتشبها غير مستقر اي تشبها بعد تشبه بحيث ينقضي تشبه ويحصل اخر ويجب ان يحفظ ذلك
بتعاقب الافراد لا الى نهاية والا يلزم الانقطاع فثبت ان المط حصول مشابهات غير متناهية يحصل بالتدريج في
اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المط موجودا متصفا بالفعل بكمالات غير متناهية فيحرك الفلك
فيستخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع تشبه بالمط الذي هو بالفعل من كل الوجوه
ولم يزل يزول وضع ويحصل اخر فيزول تشبه ويحصل اخر ويحفظ كل منهما بتعاقب الافراد ولا يجوز ان يكون ذلك
هو الواجب والا لم يختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا ويثبت بذلك تعدد العقول وهذه الحجة مدخولة
لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعها اي هذا الدليل موقوف على دوام الحركة التي اوجبنا انقطاعها حيث بينا
حدوثها وايضا موقوف على حصر اقسام الطلب فيما ذكره وهو مم فانا لا نسلم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او
الدفع لم لا يجوز ان يكون بمعرفته او التشبه به او غير ذلك مع المنازعة في امتناع طلب المح اي لا نسلم ان طلب المح
ح وايضا لا نسلم ان طبايع الاجزاء المفروضة للفلك لا تقتضي امورا مختلفة فان بعض الاجزاء يقتضي ان يكون بقرب
القطبين وبعضها يقتضي ان يكون بقرب المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى طبايعها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وما
يقال من ان ذلك الامر يستند الى الفاعل مدفوع لان نسبة الفاعل الى الجميع سواء وعلى هذا الاصل ينبني كثير من
قواعدهم ولو سلم فلا نسلم ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم جواز انتقاله لجواز
ان يلحق جرم الفلك صورة منوعة مقتضية لوضع معين لا يفارقه اصلا فان قلت لا يقدح ذلك في صحة ما
ادعيناه لان الاجزاء بالنظر الى طباعها لا تكون مقتضية لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه قلت يكون
تلك الصورة المذكورة امرا عارضا خارجا عن طبايع الاجزاء فيبطل بناء على هذا الاحتمال حصر العائق الخارجي بعد
تحقق هنا في ذي الميل المستقيم والمركب ثم ينتقض ما قيل من ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء يستلزم جواز
زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها فيجوز زواله بحركة غيرها انما اعتبر الوضع بالنسبة اليه لان

استلزامه لجواز الحركة عليها بالنظر الى طباعها اذ لا ستحق فيه اذ لو لم يجز الحركة عليها بالنظر الى طباعها لكانت ممتنعة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طباعها عبارة عن اقتضاء طبايعها العدم حركتها اعني سكونها ومعناه وجوب الوضع لطبايع الاجزاء فلو لم يجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبايعها هف وايضا فان النصف من الفلك فوق الافق والنصف الاخر منه تحته فلو فرضنا ان ما سوى الفلك من العناصر والمركبات بحالها لا يتغير اصلا فلا شك ان النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي طبيعته الفوقية ولا يابى عن التحتية وكذا النصف التحتاني منه لا يقتضي طبيعته التحتية ولا يابى عن الفوقية والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة فبالنظر الى طبايعها يجوز ان يصير الفوقاني تحتانيا والتحتاني فوقانيا وهذا ذلك الا بجواز الحركة عليها اذ المفروض ان ما سوى الفلك لا يتبدل عن حالة الى اخرى ولو سلم فلا نم ان الفلكيات لا تقبل الحركة المستقيمة فبطل ما بنيتم عليه من امتناع العائق الخارجي وامتناع الحرق والالتيام والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم في الدليل ولو سلم فلا نم ان ما يقبل الحركة القسرية لا بد فيه من ميل طباعي ولو سلم فلا نم ان العائق من الحركة المستديرة لا يكون الا ذا ميل مستقيم او مركب لجواز ان يكون العائق ذا ميل مستدير مضاد له في القوة مخالف له في الجهة ولو سلم فلا نم انه لما وجد مبدء الميل وعدم العائق لزم وجود الميل بالفعل لجواز ان يتخلف الميل عن وجود المبدء لانتفاء شرطه كعدم الحالة الملائمة مثلا ولو سلم فلا نم انه يلزم من عدم ميل ذات المطلوب او صفته حصول اليأس وكلامه يلزم انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المطلوب او صفته امرا غير قار يحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في المتشبه ولو سلم فلا نم ان ذلك المطلوب المتشبه به ليس هو الواجب قولكم والا لم يختلف الحركات في الجهات قلنا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لاختلاف القوابل في النوع او اختلاف لكمال المتشبه به في الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم فلا نم ان المطلوب الموصوف بصفات الكمال الغير المتناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان الاتصاف بها على الاجتماع دون التعاقب وقولهم لا علية بين المتضايفين والا لامكن الممتنع او طل الاقوى ما دليل اخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم لا بد له من موجد وموجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما والا لكان اما حاويا او محويا لما تقرر عندهم من ان الافلاك والعناصر يحوي بعضها على بعض لا سبيل الى الاول لان الحاوي اذا كان علة موجبة للمحوي فلا بد ان يتقدم بوجوده ووجوبه على وجود المحوي ووجوبه كما مر فاذا اعتبر وجود الحاوي في مرتبة لم يكن المحوي في تلك المرتبة وجوده ووجوبه ضرورة تاخره بالذات عن وجود ما هو علة له اعني الحاوي بل امكان لانه لم يجب بعد ثم ان عدم الخلاء في داخل الحاوي ووجود المحوي في داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر في نفس الامر وهو ظاهر اذ انتفى الخلاء في داخله كان مملوا بالمحوي واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء في داخله بل هما متلازمان في التصور ايضا ضرورة انه اذا تصور عدم الخلاء في داخله فقد تصور وجود محوي فيه وبالعكس بل ربما يظن ان عدم الخلاء في داخله عين وجود المحوي بمنزلة تقارن معنيهما او تقارنهما كالتحيز ومثل هذين المتلازمين لا

يختلفان وجوبا وامكانا الا ان اختلافهما في ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما واذا كان احدهما ممكنا غير واجب
في مرتبة كان الاخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلا يكون ممكنا في مرتبة وجود الحاوى كما ان وجود
المحوى كذلك هف ضرورة ان الخلا ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا فلا يكون ممكنا في مرتبة اصلا لان ما
بالذات لا يختلف ولا يتخلف وكذا التخلف المذكور اعنى امكان الخلا لازم اذا فرض ان العلة هى
الصورة الجسمية للجسم الحاوى لانه الجوهر الممتد في الاقطار الثلثة المحدد لمكان الجسم المحوى بحيث اذا
انتفى الخلا في داخله كان مملوا بالمحوى البتة واذا وجد المحوى في داخله انتفى الخلا في داخله البتة فاذا اعتبر وجود
تلك الصورة في مرتبة لم يكن للمحوى في تلك المرتبة وجوب الى اخر ما مر من البرهان وكذا اذا فرض ان
العلة هى الهيولى الحاوى لانها متاخرة عن صورتها لما تقرر عندهم من ان الصورة شريكة لعلة الهيولى
فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمية في مرتبة لم يكن للمحوى في تلك المرتبة وجوب لتاخره بالذات عنها
بمرتبتين ومثل ذلك تبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوى ونفسه والاعراض القائمة به لا يمكن ان
يكون شئ منها علة موجدة للمحوى وكذا لا سبيل الى الثانى لان الحاوى اشرف من المحوى لكونه ابعد
عما من شانه انه يفسد ويتغير واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع
زيادة والوهم لا يذهب الى تعليل الاشرف والاقوى والاعظم بما هو اخس واضعف واصغر وبمثل
ذلك تبين انه لا يمكن ان يكون شئ مما يتعلق بالمحوى من الصورة والاعراض وغيرها علة للحاوى فاذا ثبت
ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا فهو امر مفارق ذاتا وفعلا وهو اما الواجب او
العقل والاول مح لما مر فتعين الثانى وهو المط وقوله لمنع الامتناع لذاته اشارة الى الجواب عن الدليل
المذكور تقريره انا لا نم ان الخلا ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه
بالذات ينافى وجوب ما يلازمه بالغير اعنى وجود المحوى فان المتلازمين لو وجب احدهما بالذات و
الاخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا
لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما فلا تلازم كما اذا تحقق الانفكاك لكن
احد المتنافيين اعنى وجوب المحوى بالغير لكونه ممكنا واقع في نفس الامر فالمنافى الاخر اعنى وجوب عدم الخلا
بالذات ليس بواقع في نفس الامر فثبت ان الخلا ليس ممتنعا بالذات وانما اقمنا دليلا على المنع حتى صار
معارضة في المقدمة اعنى امتناع الخلا بالذات لانها قد برهن عليها فيما سبق قيل ان اردتم بقولكم وجوب
عدم الخلا لذاته ينافى كون ما يلازمه اعنى وجود المحوى واجبا بالغير انه ينافى كونه واجبا بغيره الذى هو
الحاوى فم لان وجوب المحوى بالحاوى يستلزم ان لا يكون عدم الخلا واجبا في مرتبة وجود الحاوى ووجوبه
كما مر لكن قولكم وجوب المحوى بالغير واقع في نفس الامر مم فانا قد برهنا على ان الحاوى لا يكون علة للمحوى
وان اردتم انه ينافى كونه واجبا بغيره مط فلا نم المنافاة بينهما فان وجوب المحوى بعلة اخرى غير الحاوى لا
يستلزم ان لا يكون عدم الخلا واجبا في مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوى
ممكنا في تلك المرتبة ولا يلزم من امكانه في تلك المرتبة امكان عدم الخلا فيها الا ان ارتفاع وجود المحوى في تلك

ودلك لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة وجهة لوجوبه

لحق ولد
كانت العلة اتم
وجودا من المعلول واستغنا
شانه عنه وافتقر اليه كان الحاوى
اشرف من المحوى لما ذكر كان اسناده الحقيقة
الى الحاوى انسب بالحق من اسناده الى المحوى ثم
ان هذا المنع عدم ذهاب الوهم لا يدل على الامتناع
انما هو بالبرهان الدال على امتناع صدور جسم عن جسم وهو كما
يدل على امتناع كون المحوى علة للحاوى يدل على امتناع العكس

المرتبة لا يستلزم الخلاء حتى يلزم من امكان الارتفاع امكان الخلاء فيلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا بل
ممكنا الا ترى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوى في الحاوى معا لم يكن هناك خلاء هو ممتنع اعنى وجود مكان مع
خلوه عما يشغله اما اذا فرض حاويا ليس في داخله محوى كان المكان الذى هو السطح الباطن او البعد الموهوم
او المفروض في داخله خاليا عن الشاغل وهو الذى دل البرهان على امتناعه واما الخلاء بمعنى العدم المحض
اذا لم يكن محصورا بشيء فليس بممتنع كما سلف فظهر ان امكان الخلاء الغير لازم لان الوجوب المحوى بغير الحاوى فلا
يكون امتناع الخلاء بالذات منافيا الوجوب المحوى بغير الحاوى فجاز ان يكون المحوى معلولا لعلة اخرى غير
الحاوى وقولكم المتلازمان لا يتخالفان في الوجوب بالذات ممنوع قولكم في بيانه اذا لم يمكن ارتفاع احد الشيئين
وامكن ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما قلنا امكان ارتفاع الاخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضى
جواز الانفكاك لجواز ان يكون الاول مقتضيا لوجود ذلك الاخر كامتناع الانفكاك بين ذات الواجب
تعالى ومعلوله الاول الا ترى ان امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته لا يقتضى جواز انفكاكه عن الواجب وانما
كان يقتضيه ان امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب وليس كذلك ضرورة ان وجوب المعلول مترتب على
وجوب العلة وتحقيقه ان اللزوم ينافى امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع
اللازم في نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم في نفسه مفهوم وحصوله
مع اللازم مفهوم اخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول الثانى فجاز ان يكون احد
الارتفاعين ممكنا والاخر مستحيلا بل لا نم التلازم بين وجود المحوى وعدم الخلاء وسند المنع ما صورناه
في الصورة المذكورة اعنى فرض ارتفاع المحوى والحاوى معا فان احد المتلازمين اعنى عدم الخلاء يتحقق
فيها مع انتفاء اللازم الاخر اعنى وجود المحوى هذا وقد يجاب عن اصل الاستدلال بانا نمنع الملازمة
بين عدم الخلاء في داخل الحاوى بعد اعتبار وجوده وبين وجود المحوى في داخل الحاوى بعد ذلك
الاعتبار فان الحاوى ليس علة لمطلق المحوى بل المحوى معين فالمحوى المعين وان استلزم عدم الخلاء الا ان عدم
الخلاء لا يستلزم المحوى المعين فلا يتحقق التلازم بينهما ولئن سلمنا الملازمة بينهما فلا نم ان المتلازمين
يجب ان يتساويا في مرتبة الوجوب فانا قد بينا انه لا يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات
والاخر واجبا بالغير ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا في مرتبة وجوب ذلك الغير نعم يجب ان
يكون بحيث اذا وجب وجود احدهما في زمان وجب وجود الاخر في ذلك الزمان البتة وان كان متاخرا
عنه في المرتبة واما انه اذا وجب احدهما في مرتبة وجب الاخر في تلك المرتبة فذلك غير واجب قيل هذه المقدمة
مستدركة في البرهان اذ يكفى ان يقال لو كان الحاوى علة للمحوى لتقدم عليه بالوجوب فقد وجب الحاوى
ولم يجب وجود المحوى بعد لكن المحوى هو الذى يملأ مقعر الحاوى فاذا لم يجب وجود المحوى لم يجب
ملؤ مقعر الحاوى واذا لم يجب ملؤ مقعره لم يجب عدم الخلاء بالضرورة ولقائل ان يقول ان اراد بقوله فقد
وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد انه لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوى فذلك مم وان اراد
انه لم يجب في تلك المرتبة وجود المحوى فذلك مم لكنه لا يجديه لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلاء لما

عرفت انفا من ان المتلازمين لا يجب تساويهما فى رتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن لا نم ان الهيولى متاخرة
عن الصورة قولكم هى شريكة لعلة الهيولى قلنا لو سلم فنوعها لا بشخصها وهى التى يمكن ان يعتبر وجوبها
فى مرتبة سلمنا ذلك لكن لا نم ان الحاوى اقوى واعظم من المحوى لا نه ربما كان المحوى اكثر مقدارا بحيث يحيط
على الحاوى بحسب المساحة فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوى اطول منه قطرا ولا شك ان الوهم يذهب
الى تعليل مثل هذا الحاوى بمثل هذا المحوى على ان استبعادات الوهم لا عبرة لها فى المقامات البرهانية
دليل اخر على اثبات العقل تقريره ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا للمادة لان تاثير المقارن
لا يكون الا بما له وضع بالنسبة اليه على ما سبق من ان يشترط فى صدق التاثير على المقارن الوضع والجسم
قبل الايجاد لا وجود له ولا لجزئيه فضلا عن ان يكون لها وضع بالنسبة الى موجده فموجد الجسم لا يكون الا
امرا مفارقا فى ذاته وفعله وهو اما الواجب او العقل لا سبيل الى الاول فتعين الثانى وهو المط فان قيل
علة المركب لا يجب ان يكون علة لجزئيه معا بل يجب ان يكون علة الجزء الاخير واجتماعه مع الاخر كما صرح به
الشيخ فى الاشارات وح يجوز ان يكون مادة الجسم موجودة قبله مع صورة جسمية ويكون لها وضع
بالنسبة الى الموجد المقارن فيوجد هو فى تلك المادة صورة جسمية اخرى يكون جزء اخير الجسم
الذى هو اثر ذلك الموجد ولا شك انه اذا كان لشئ مادة موجودة كان وضع مادته بالقياس الى
المؤثر مصححا لايجاد ذلك الشئ فى تلك المادة والا لزم ان لا يؤثر ذو وضع فى ذى وضع اصلا اذ لا
وضع له قبل وجوده وهو باطل قطعا قلنا الكلام فى العلة الفاعلية المستقلة بالتاثير على معنى انها الاينار كها
فى الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد من جزئيه ولا
لكان فاعل الجزء الاخير مشاركا له اذ الكلام فى المركب من الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا بالتاثير
والجواب ان اشتراط الوضع فى تاثير المقارن لم يثبت وقد تكلمنا عليه وايضا بعض افعال النفس لا
يتوقف على الالات الجسمانية فلا يشترط الوضع فى تلك الافعال لم لا يجوز ان يكون ايجادها الجسم من هذا
القبيل دليل اخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم صدور
الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشئ على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما به فظ واما اذا كان نفسا
فلان فعلها مشروط بالجسم فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبتين واما الثانى وانت
فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يمكن ان يوجد الا مع الاخرى فيجب ان
يوجد الاخرى حتى يكون موجدة للجسم الاول اذ لو لم توجد الاخرى وا وجدت الجسم الاخر لكان ذلك
الجسم الاخر الذى هو اثره اول الاجسام لتاخره من الجسم الذى احديهما جزء منه وقد تقرر عندهم انه
ليس احديهما علة للاخرى والجواب بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة من الوجوه الاخرى غاية
الظهور واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعى الى ذى حيوة بالقوة قد عرفت ان الجوهر المفارق عن
المادة فى ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ النفس على ما ليس بجوهر بل مادى كالنفس النباتية
التى هى مبدء الافاعيل من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التى هى مبدء الحس والحركة الارادية

ويجعل النفس الاخيرة اسما للعاد والنفس الناطقة الانسانية فيعرفون بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة
بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا
كسائر ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف وقولهم اول يخرج عنه الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصل
النوع في نفسه كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصل
الانواع في ذواتها وقولهم لجسم يخرج عنه الكمال الاول للمجردات وقولهم طبيعي يخرج صور الاجسام الصناعية
كهيئة السيف والسرير والكرسي ونحوها وقولهم آلي يخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها
افعال بواسطة الآلات وقولهم ذي حيوة بالقوة واراده به ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء وان لا يكون
ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة لا ما يتبادر من ظاهر العبارة اعني ما يكون حيوته بالقوة اذ يخرج
ح عن التعريف النفوس الحيوانية والانسانية ويخرج النفس السماوية على راي من يقول بان النفس تمام الفلك
الكلي وان ما فيه من الافلاك الجزئية بمنزلة الآلات له فيكون جسما آليا لان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات
الارادية التي هي من افاعيل الحيوة يكون دائما بالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية والتوليد
للمثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة واما
على راي من يقول ان لكل فلك نفسا وانها ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره
الاكثرون واعترض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف من الافعال على الحيوة فلا يندرج فيه التغذية
والتنمية والتوليد ولا يدخل في التعريف النفوس النباتية وان اريد به الافعال الصادرة عن الاحياء سواء توقفت
على الحيوة اولا فان اريد جميعها خرج عنه النفوس النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه صور
البسائط والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب عنه بان المراد البعض وصور المعدنيات
والبسائط خارجة عن التعريف بقيد الآلي فانها تفعل افعالها بدون آلة متوسطة بينها وبين موادها فان قيل
فعلى ما ذكر من ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي معنى
شاملا للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما به وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليهما بحسب اشتراك اللفظ اذ
الاولى باعتبار افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا يعقل لهما اسم واحد اذ لو قسم
على حد شيء فيه ما دخلت صور البسائط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس النباتية
وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية فكانه بنى هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا
وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال وآلات لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان النفس اسم لمبدء صدور افعال
ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة والاخفاء في انه معنى شامل لهما صالح لتعريفهما به على المذهبين لان
فعل النفس السماوية ايضا ليس على نهج واحد عادم للارادة بل انها مختلفة ومع الارادة على راي وعلى نهج واحد
مع الارادة على الصحيح وان اريد ان يعرف كل واحدة من النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة
قيل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتغذى وينمو فقط اي لا يحس ولا يتحرك بالارادة ويولد
ويتولد والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يحس ويتحرك بالارادة فقط اي لا يعقل الكليات

والنفس

والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي آلي يعقل الكليات ويستنبط بالرأي والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمتين واعلم ان ما ذكر في تعريف النفس عموما وخصوصا انما هو تعريفها لا من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هي نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب ان يؤخذ الجسم في تعريفها كما يؤخذ البناء في تعريف الباني من حيث انه بان وان لم يجز اخذه في حده من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة النفس الانسانية اذ هي مرقاة الى ما هو اهم المهمات اعني معرفة الصانع بما له من صفاته العلى ولذلك اشتهر فيما بين طلاب اليقين من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان احوال نفس الانسان من انها مغايرة للمزاج والبدن ولوازمهما وانها جوهر مجرد متحد بالماهية في الافراد الانسانية حادث لا يفنى بفناء البدن ولا ينتقل في الابدان لها تعقل بالذات واحساس بالالات ويشاركها النبات في قوى التغذية والتنمية والتوليد وسائر الحيوانات في قوى الادراك الظاهر والباطن واستدل على مغايرة النفس للمزاج دفعا لما توهمه بعض الناس من ان النفس عين المزاج الذي يفنى بتلاشي البدن بوجوه الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متنافرة الى الانفكاك انما يجبرها على الاجتماع والتاليف النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام والتاليف الموقوف على النفس فلو لم يكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور واليه اشار بقوله وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور وقيل ان المركبات يستعد لقبول كمالاتها الاولى من مبدئها بحسب امزجتها المختلفة فيلزم ان يكون الامزجة شرطا في حصول كمالاتها الاولى فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج يلزم الدور واجيب بان نفس الابوين بقواها تجمع اجزاء غذائية ثم تصيرها اخلاطا وتفرز من الاخلاط مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة تصير المادة لصيرورتها انسانا او تصير المادة بتلك القوة منيا ويكون تلك القوة صورة حافظة لمزاج المني فقط كالصورة المعدنية ثم ان المني لما وقع في الرحم يتزايد كمالاتها بحسب استعدادات يكتسبها هنالك الى ان يستعد لقبول نفس تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب غذاء وتضيفه الى تلك المادة فينمو ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس حيوانية تصدر عنها مع ما تقدم جميع الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة تصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق وتدبير البدن الى ان يحل الاجل فقد انكشف بما ذكرنا ان المزاج الواقع بين اجزاء المني او لا يتوقف على نفس الابوين و يتوقف عليه الصورة الكمالية الحافظة للتركيب وان المزاج الحاصل له في الرحم باستعدادات يكتسبها هناك يتوقف على نفس الام لان تلك الاستعدادات مستندة الى امور يستند اليها ويتوقف على تلك الصورة ايضا ويتوقف عليه الصورة الفاعلة للافعال النباتية وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود ويتوقف عليه الصورة الفاعلة لافعال الحيوان وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة التي هي مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على نفس ليست موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج اخر سابق عليه فلا يلزم دور اقول ولقائل ان يقول ان من يزعم ان النفس

عين المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة ما يبلغ من الكمال والقرب من الاعتدال الى ان يصير مبدأ لآثار تنسبونها انتم الى النفس وتثبتونها امراً آخر وراء المزاج وليس هو الا المزاج وحصوله يتوقف على امزجة سابقة عليه وهو يجبر الاضداد المتنازعة الى الانفكاك على الاجتماع والتأليف الى حصول هذا المزاج الذي هو النفس وليس ذلك المزاج السابق نفساً حتى يلزم توقف النفس على النفس على ان ذلك ايضاً جائز غاية الامر انه يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها لقدم المادة ايضاً الا الحقة عليها ولا محذور في ذلك الثاني ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الاقتضاء فان كثيراً ما يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يمانعها بان يقتضي السكون كالماشي على الارض او يقتضي الحركة الى جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين واليه اشار بقوله وللممانعة في الاقتضاء واعترض عليه بان المانع للنفس في الحركة او جهتها هو اجزاء البدن فانها لثقلها تميل الى السفل فيمانع النفس في الحركة على وجه الارض وفي الصعود الى موضع عال واما المزاج فانه من جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة له في شيء منهما الثالث ان النفس تبقى عند بطلان المزاج فان زيداً مثلاً له مزاج عند طفوليته لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب ولا شك ان الباقي غير الزائل والى هذا اشار بقوله ولبطلان احدهما مع ثبوت الآخر وقد يستدل بوجه آخر وهو انه لو كان مبدأ الادراك اعني النفس هو المزاج لم يحصل ادراك باللمس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كانت كيفية ملموسة شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها وان كانت كيفية مضادة له انعدم بها فكيف يدركها ولما بين مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه وقواه فقال وهي مغايرة لما وقع الغفلة عنه يعني ان الانسان لا يغفل عن ذاته اي لا يخلو عن تصوره والتصديق بثبوته في جميع حالاته وينبه على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة وراجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه مدرك لذاته مثبت اياها وكذا اذا تعطل حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر لا يعزب ذاته عن ذاته ولا يلزم من تعقل النائم والسكران ذاتيهما في حالة النوم والسكر ان يبقى ذلك التعقل على ذكرهما عند زوال العارض ويغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس ويظهر ذلك بان يتوهم الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئاً من اجزائه ولا يتلامس اعضاؤه معلقاً في هواء طلق لا حر فيه ولا برد فانه في هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن لانها لا تدرك الا بالحواس وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح فيكون غافلاً عن البدن ايضاً وعن القوى والحواس باسرها مع كونه مدركاً لذاته وانيته فلا يكون ذاته شيئاً منها ويرد ذلك بان ذات الانسان عندنا هي اجزاؤه الاصلية الجسمانية التي هي جزء لبدنه ولا نسلم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض والقوى الحالة فيها اقول يعني نظر الشارح لو كان لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالماً بانها ما هي لا نقول يجب ان يعلمها بحقيقتها بل بوجه يمتاز عما عداها من سائر الاعضاء وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه يمتاز عما عداها او مغايرة لما يقع المشار اليه يريد ان يبين مغايرتها

النفس الجسمية الممتدة في الجهات بانها مشتركة فيما بين الاجسام ونفس كل احد لا يشاركه فيها غيره اقول وفيه
نظر لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل احد ليست طبيعة جسمية كلية فذلك
مما لا يشتبه على من له ادنى تميز فكيف يجعل مسئلة وتدون وان اراد الجسم المشخص فذلك هو البدن بعينه وليس
مما يقع الشركة فيه ومغايرته لما يقع التبدل فيه يريد ان يبين مغايرتها للجميع مما ذكر اعني المزاج والبدن واجزاؤه
وقواه والجسمية بدليل يعم الجميع بانها متبدلة اما المزاج فانه يصير احر مما كان وابرد منه وايضا ارطب وايبس و
اما البدن واعضاؤه الجسمية فانها تنمو وتذبل وقواه ايضا تزيد وتنقص مع ان النفس الناطقة باقية بحالها
من اول العمر الى اخره كما يحكم به البديهة وغير المتبدل غير المتبدل واعترض عليه بان التبدل انما هو في الاجزاء الفضلية
واعراضها دون الاجزاء الاصلية التي هي النفس اقول وايضا منقوض بالحيوان والنبات فان ذات الفرس
المخصوص ليست الا هذا الهيكل المحسوس منه وهو دائما في التبدل بالتحليل والاغتذاء بل بالنشو والنما
مع انا نعلم بديهة ان ذاته باقية ما دام حيوته باقية ولعل السر في ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما نشاهد
من هيكله مع مشخصات غير المعقول عن خصيصها وذلك البعض مع تلك المشخصات لا يتبدل ولا يتغير في
مدة حيوته الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصها كالاجزاء الاصلية التي في بدن الانسان فانها لا يتبدل
من اول عمره الى اخره الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصه وهو جوهر مجرد يعني ان النفس الناطقة ليست متحيزة
لا بالذات ولا بالتبع فان قيل لما تبين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد تبين انها ليست بجسم والا لكانت
عين البدن او جزءه منه ضرورة انها ليست جسما منفصلا عن البدن خارجا عنه ولما تبين انها ليست المزاج
ولا القوى ولا الحواس تبين انها ليست جسمانية فقد علم مما سبق كونها مجردة بالمعنى الذي ذكره واجيب
بانه ربما يذهب الوهم الى انها جسم مجاور للبدن او انها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة لتجردها رسمها
يعضان عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة فيلزم ان يكون النفس الناطقة التي
هو معروضة لها مجردة ايضا بيان الاول ان الصورة العقلية قد تكون مشتركة بين كثيرين كالكليات التي
نتصورها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا لانه لو لم يكن مجردا لكان محفوفا بعوارض مادية من مقدار
معين واين معين وكيف معين ووضع معين وغير ذلك فلا يكون ملائما لما ليس له ذلك فلا يكون
مشتركا بين كثيرين وبيان الثاني ان اختصاص الحال بالمقدار المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب
اختصاص المحل فيه واعترض بانا لا نم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف
الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل في مجرد اخر يلاحظها النفس من هناك كما قد يلاحظ ما
انتقش من الجزئيات في الالتها بل يجوز ان يكون العلم مجرد انكشاف من غير ان يرتسم صورة شيء في شيء اصلا
سلمنا لكن جاز ان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار وح
لا يكون هذه الصورة مجردة بل المجرد ما له هذه الصورة وليس يلزم من اتصاف هذه الصورة بالعوارض
المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا ايضا سلمنا لكن لا نم اتصاف الناطقة بهذه العوارض يقتضي اتصاف
ما يحل فيها بها فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا ترى ان الجسم يتصف بالبياض مع

ان الحركة الحالة فيه لا يتصف به سلمنا لكن اتصاف الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من محلها لا ينافي
تجردها عنها بحسب ذاتها قيل السؤال الاول انما يندفعان باثبات الوجود الذهني على الوجه الذي يحقق
اقول وانت خبير بان الوجود الذهني على ما حققناه ليس بانقسام الصورة في الذهن وقيامها به فلا يتم
الاستدلال وعدم انقسامها دليل اخر على تجرد النفس تقريره ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من المادي
بغير منقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط التي لا تنقسم محلها الذي هو ما فيه النفس الناطقة
لا ينقسم والا يلزم انقسام المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل اما انها تعقل البسائط
فلانها تعقل النقطة والوحدة وغيرها من البسائط وايضا فانها تعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة فذلك
والا كانت مركبة من البسائط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من واحد بالفعل لانه مبدؤها و
تعقل الكل بعد تعقل اجزائه قيل لعل ذلك الواحد بالفعل منقسم بالقوة واجيب بانه لا يجوز ان ينقسم
بالقوة الى اجزاء متخالفة بالمهية والا كانت الاجزاء حاصلة بالفعل بل الى اجزاء متشابهة في المهية فيكون
الصورة العقلية مشابهة لاجزائها في تمام المهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في العقل
بحصول الكل وان حصول الكل يتحقق بحصول واحد منها اذ لا معنى لتعقل الشيء الا حصول مهيته في العقل
ففي الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخرى المعقولية فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان
فلا تكون مجردة عن العوارض المادية ورد بان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان تكون مجردة عن
مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها والا لم تكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض
المادية فلا واما الكبرى فلان المادي اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما منقسم ويرد عليه انا لا نم ان العلم بجزء في
الانقسام ولو سلم فلا نم مساواة الصورة المعلوم في تمام المهية اقول ولو سلم فلا نم مساواتهما في الانقسام
وعدمه لانه من لوازم الوجود الخارجي وليس من لوازم المهية حتى يلزم من التساوي في المهية التساوي فيه
ولو سلم فلا نم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيه بما لا مزيد عليه وايضا لا نم ان كل مادي
منقسم فان النقطة مادية غير منقسمة اقول فان قيل دليلهم مقلوب عليهم فانا نقول النفس الناطقة منقسمة
ولا شيء من المجردات بمنقسم اما انها منقسمة فلانها تعقل المهيات المركبة وهي منقسمة وانقسام الحال يستلزم
انقسام قلنا انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام الى الاجزاء المقدارية ولا نم ان المهيات
المركبة التي تعقلها النفس الناطقة منقسمة الى اجزاء مقدارية وقوتها على ما يعجز المقارنات عنه يعني ان النفس
الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد سبق ان افعال الماديات متناهية واجيب بان التعقل عبارة
عن قبول النفس الصورة العقلية وهو انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كما في
النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية اقول ولو سلم انه فعل قولكم النفس تقوى على معقولات
غير متناهية ان اردتم به انها لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل اخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا كذلك
فان القوة الخيالية مثلا لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور شكل اخر بعده وان عنيتم به انها
تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو مم الا ان يريدوا انها تتصور مفهوما كليا او بالاجمالا افراده

الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم الكلي اجمالا والقوى الجسمانية لا تقدر على تعقل ذلك الكلي اذ ذلك انما
لا تقدر على تعقل الكلي فيرجع الى الوجه الاول بعينه واية فان النفس تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها والالات
الجسمانية ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانها انما تعقل بتوسط الة ولا يمكن توسط الة
بين الشيء وذاته والته وادراكاته واجيب عن ذلك بالمنع لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكها
من غير توسط الة وكذا ما هو الة لها في سائر الادراكات ولحصولها بذاتها بالنسبة الى ما تعقل محلا لا منقطعا
يعني ان النفس غير حالة في جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما الا انه يحصل العارض للنفس الناطقة بالنسبة الى ما
يعقل لها محلا منقطعا اي لانه يحصل العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يعرض محلا لها منقطعا اي في وقت
دون وقت لا دائما والحاصل ان النفس الناطقة تعقلها البدن دائما وكذا الكل عضو من اعضائه حاصل في وقت
دون وقت فلو كانت حالة في البدن او في عضو من اعضائه لكانت دائمة التعقل له او غير متعقل لها اصلا وذلك
لانها اما ان يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها اولا بل يتوقف على حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها كما
في ادراك الامور الخارجية فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود المعلول عند تمام العلة وان كان الثاني لزم
الثاني لان حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع اقول يرد
عليه انه يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى مماثلة
له بل يتوقف على امر اخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط العلوية فان المتعقل ان كان الجسم الذي هو محل الناطقة
كان اللازم ان يحصل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لا ان يحل في مادة واحدة صورتان متماثلتان وكذا
ان كان المتعقل مادة الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل في تلك المادة صورة مساوية لها في تمام الماهية لا ان
يحل فيها صورتان متساويتان في تمام الماهية فان قيل المتعقل هو الصورة الجسمية او النوعية الحالة في مادة الجسم
الذي هو محل الناطقة فان الناطقة حالة في تلك المادة قطعا فاذا ارتسم في الناطقة صورة عقلية مماثلة
لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان
متماثلتان احديهما عينية والاخرى عقلية قلت لا يلزم من حلول شيء في شيء حلوله في محل ذلك الشيء اذ المراد
بالحلول هو الاختصاص الناعت فيجوز ان يكون شيء ناعتا لشيء اخر ولا ينعت محله كالسرعة الحالة في الحركة فانها
ليست حالة في محل الحركة لان الحركة توصف بالسرعة ولا يوصف الجسم بها فلو سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع
لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز باق لان احدى الصورتين حالة في المادة بلا واسطة
والاخرى حالة فيها بواسطة وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما اقول على انهما متمايزان من وجه اخر ايضا و
هو ان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى موجودة بوجود عقلي وما يتوهم من ان حلول
احد المثلين في الاخر مع حلولهما في محل واحد اذ لا تمايز بينهما الا بحسب المهية ولوازمها والنسبة الى العوارض
لتساوي نسبتها اليهما مدفوع بان نسبة العارض الى المحل مقارنة الحال للمحل ونسبته الى الحال مقارنة احدى
الحالين للاخر وهذا القدر كاف في التمايز ومبنى هذا الوجه على ان العلم بارتسام الصورة وقد مر الكلام
فيه على انه لو تم هذا الدليل لدل على ان النفس الناطقة اما عالمة بمحلها دائما او غير عالمة به اصلا

وكلاهما باطل فان كثيرا من صفات النفس معلوم لها ولا يدوم استحضارها اياه واجيب بان صفات النفس لوانها تنقسم الى قسمين قسم يلزم لذاتها من غير مقايسة الى شيء مغاير لها ككونها مدركة لذاتها وقسم يلزمها بالقياس الى شيء مغاير لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثاني الا عند المقايسة لفقدان الشرط عند عدم المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها من القسم الاول لزم ان تكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية قلنا ادراكها لادراكها لذاتها ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها بالمقايسة الى غيرها اعني ادراكها لذاتها فانه غيرها انما فلا يلزم تعقلها في حينها شيء وهو ان ادراكها لذاتها وان كان غيرها انما لكنه حاضر عندها الحضور ذاتها فما يلزمها من الصفات بالمقايسة اليه ابتداء تكون مدركة دائما لتحقق الحضور والغرض انه كاف في الادراك وما اجيب به من ان العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه اذ لو كان العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية اياها لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس فلا يلزم علوم غير متناهية ليس بشيء لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول صورة اخرى متنزعة منه لكنه مغاير له قطعا فيلزم المحذور ورد بانا نعلم بالقوة انه لا يدوم علمنا بكثير من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة والسخاوة والعلم والشجاعة وغيرها ولا استلزام استغناء العارض استغناء المعروض يعني ان عارض النفس اي الصورة العقلية تكون مستغنية عن المادة واستغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لان احتياج المعروض الى شيء يستدعي احتياج عارضه اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بعينه ولانتفاء التبعية يعني ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم تابعة له في الضعف والكلال لانها انما تفعل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها ولا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط كما يرى في قوة الحس والحركة الحالتين في البدن فانهما يضعفان بضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال فان الانسان في سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد وان كانت الآلة البدنية في النقصان والانحطاط فان قيل الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا وينقص تعقله فقد اختل قوة التعقل باختلال الآلة فتكون حالة في الجسم قلنا اختلال العقل باختلال الآلة لا يدل على ان العاقلة حالة في الجسم عاقلة بالآلة اذ جاز ان يمنعه في آخر العمر من تعقله الذي هو بذاته اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه وان لم يكن حالة فيه بخلاف ازدياد التعقل عند كلال البدن فانه يدل على ان تعقله بنفسه لا بالآلة البدنية ورد عليه انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة لضعف البدن وكان ما يرى من ازدياد تعقلها بسبب ازدياد علوم كثيرة عنده وبسبب التمرن والاعتياد فان جودة الفاعلية كما يكون بحسب القوة فقد يكون بحسب التمرن والادمان ايضا فان المدمنين على عمل من المشايخ يقدرون على ما لا يقدر على مثله الشبان الاقوياء وفي آخر سن الشيخوخة يستولي الضعف على البدن وكذلك على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد اثر يعتد به فيعرض الخرافة وايضا يجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة وبذلك يقوى القوة العاقلة ولحصول الضعف دليل آخر على ان النفس ليست قوة جسمانية تقريره ان القوى

المنطبعة في الاجسام يكل ويضعف عند توارد الافعال وتكررها خصوصا الافاعيل القوية الشاقة ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهر بل نقول ربما يبلغ وهن القوة حدا يعجز معه عن فعلها فان الباصر بعد التحديق في قرص الشمس بالاستقصاء لا يدرك النور الضعيف والسامعة عقيب سماع رعد الشديد لا تسمع صوت الضعيف و الشامة بعد شم الرايحة القوية لا تحس بالرايحة الضعيفة وهكذا حال الذائقة واللامسة فكان قوة الحس قد بطلت بالوهن والكلال واما القياس فلان افاعيل تلك القوى لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعات القوى كتأثر محل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون بمقاومة طبيعة المنفعل وتمنعه عن المقاومة فيه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي تتالف موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبايع مقسورة تعليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتفاوت والتنازع يقتضي الوهن فيهما جميعا وقد يحصل للنفس الناطقة ضد ذلك الوهن والكلال فانها قد لا تكل عند توارد الافكار المؤدية الى العلوم بل تقوى بذلك الازدياد كما لا تهنه وانما قلنا قد لا تكل النفس ولم يقل لا تكل اصلا لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من القوة الفكرية فقد يضعف عن التعقل لضعف معاونها لا لضعفها في ذاتها وكلا الوجهين ضعيف اما التجربة فلما قال الامام جاز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لساير القوى مع كون الجميع بدنية فلا يبعد ح اختصاص بعضها بالكلال دون بعض واما القياس فلانا لا نم ان افاعيل القوى الجسمانية لا تصدر عنها الا عند انفعال موضوعاتها ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها ذهب جمع من الحكماء كارسطو واتباعه الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات واختاره المصنف وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية قيل و يشبه ان يكون قوله صلى الله عليه وسلم الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لساير الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فالظاهر انه لم يقل به احد واحتج المصنف على اختياره بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة بالماهية يمتنع ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان دخولها تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما يذكرونه في حدها احد الحقيقة الجنسية المشتركة بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة الجنسية ايضا ولو ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد اي طائفة يفرض منهم فهو ممنوع بل ربما يحتاج في ذلك الى تميز جوهري بل يجوز ان يكون ما يعقل من النفس ويجعل حدا لها عرضا عاما لانواع متخالفة الحقيقة واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها بالماهية تقرير الحجة انها مختلفة العوارض مثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاوة والجبن والشجاعة وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج وفي غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا قد يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى بحالها فان الانسان الواحد قد يسخن مزاجه جدا ثم يبرد بعد ذلك وهو باق على خلقته التي كان من بلادته وذكائه فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج وايضا قد تتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله فان الجبان اذا

[illegible]

تكلف في ابقاء عرق الخاوف والثبات عليها يصير شجاعا او البخيل اذا تكلف في بذل المال وداوم عليه يصير سخيا او الغضوب اذا تحلم وداوم عليه يصير حليما مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت هذه الامور مستندة الى المزاج لاستمرت باستمراره وايضا فانا نجد شخصين متقاربين في المزاج غاية التقارب مع انهما متباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور فعلم انها ليست مستندة الى المزاج وليس ايضا ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجية كالتعلم من المعلم ومشاهدة من الابوين والاصحاب والاخوان اذ ربما يتفق للانسان اجتماع هذه الاسباب الخارجية كلها للعفة مثلا مع كونه مائلا بجبلته الى الفجور وبالعكس وقد يكون الابوان في غاية الخسة والدناءة والولد في غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف في هذه الغرايز والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف الالات البدنية واحوالها ولا الى الاسباب الخارجية فهو مستند الى ذوات النفوس فيجب ان تكون مختلفة وتقرير الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها مثل ما زعم الاحكاميون من الاوضاع الفلكية او يكون لتركب في تلك الاسباب من النفوس والامور البدنية والخارجية على وجوه مختلفة وانما يتفق قلما يقع الاتفاق فيها واذا وقع الاتفاق فيها على الندرة تبعه التوافق في تلك الغرايز ولو كانت الغرايز المختلفة مستندة الى ذوات النفوس وحدها لم يتصور تبدلها على نفس واحدة وهي حادثة وهو ظ على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع ضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب اليه افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختار المصنف الاول ولهذا قال وهو ظ على قولنا اي حدوث النفس ظ على قول المليين لان الواجب تع فاعل بالاختيار على رايهم واثر المختار لا يكون قديما على ما سبق واما على قول الخصم فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلاثة وهي اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع بيان الملازمة ان النفس لو كانت قديمة فاما ان تكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها او لا ح يلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو ونفس من اتصف بالبخل والجبن بعينها نفس من اتصف بالتهور والاسراف فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول واما ان تتكثر ولا يمكن ذلك الا بان يبطل النفس الاولى الواحدة ويحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني وذلك بط لما عرفت من ان القديم لا يجوز عدمه والزم ان ذلك قول بحدوث النفس وانما قلنا لا يمكن ذلك الا ببطلان نفس وحدوث نفوس اخر لان التكثر اما بالانقسام والتجزي او بحصول الواحد وحصول الكثير والاول لا يكون الا بالمادة وبذلك اثبتوا الهيولى على ما سبق ومادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة الها الكثرة وتمايزها في الازل بالابدان لا يتصور الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وسنبين بطلانه ولا سبيل ايضا الى الثاني لانها على تقدير تعددها في الازل لا تكون متعددة بالنوع لما سبق من ان الاتحاد بالمهية والتكثر بالافراد انما يمكن فيما له مادة ومادتها البدن ولا بدن في الازل ويتم الكلام بما مر انفا والاعتراض عليه انه مبني على مقدمات قد مر تزييفها في محل اثباتها وايضا انما يتم بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث النفس فيلزم الدور وهي مع البدن على التساوي اي عدد النفوس مساو لعدد الابدان لا يزيد احدهما على الاخر لانه

لا يتعلق

وقد [illegible]
وبذلك اثبتوا
الهيولى على ما سبق
ويجي ان الكلام على تقدير ان
يكون النفس واحدة في الازل ويصير
متعددة بعد التعلق بالبدن فلا يفرعه من
[illegible] البدن لتعدد [illegible] بعد التعلق [illegible]
[illegible]

في الدليل الدال على نفي التناسخ

لا يتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذا لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فبالضرورة واما على سبيل الانتقال من بدن الى اخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى اخر لزم ان يجتمع فيه نفسان مستقلة وحادثة لان حدوث النفس من العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وعند حصول الاستعداد في القابل يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه بانه مع ابتنائه على كون المبدء موجبا لا مختارا مبني على حدوث النفس وقد تقرر انه لم يتم بيانه الا بابطال التناسخ الموقوف على حدوث النفس فيلزم الدور وايضا انما شرط حدوث النفس في حدوث استعداد البدن ثم لم لا يجوز ان يكون مشروطا ايضا بان لا يصادف استعداد البدن لتعلق النفس به نفسا موجودة قد بطل بدنها في حال كمال ذلك الاستعداد فلا تحدث ح نفس اخرى لانتفاء شرط الحدوث وقد يستدل بوجهين اخرين لا يتوقفان على حدوث النفس احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن اخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر هو جوهر النفس الباقي كما كان واللازم باطل قطعا واعترض بان التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا او الاستغراق في تدبير البدن الاخر مانعا وطول العهد منسيا وثانيهما انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن اخر لزم ان لا يزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة قط والتالي باطل بالمشاهدة فانه قد يحدث وباء عام يهلك ابدانا كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة ولتبيان الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما ان يتعلق بالبدن الحادث احدى نفسي الهالكين فقط فيلزم تعطل نفس الاخرى او كلتاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان او لم يكن هناك الا نفس واحدة وكانت متعلقة بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن واحد والكل ظاهر البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر ان لو كان التعلق ببدن اخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان جائزا او لازما ولو بعد حين فلا يجوز ان لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما ذكر من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات او التالم بالجهالات شغل ويرد على الوجوه الثلثة انها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن انسان اخر ولا يدل على انها لا تنتقل الى بدن حيوان اخر من البهائم والسباع وغيرها على ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخا ولا الى نبات وسماه فسخا ولا الى جماد على ما جوزه اخرون وسماه رسخا ولا الى جرم سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة ولا تفنى بفنائه اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها لا تفنى بفنائه ودليل المتكلمين على ذلك النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة هي من الكثرة والظهور بحيث لا يفتقر الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا يمتنع فناء النفس اذ لو فنيت لكان لها محل يقوم به امكان فنائها ولا بد ان يكون ذلك المحل موجودا لانا لا نريد بالامكان الامكان الذاتي الذي هو امر عدمي بل الامكان الاستعدادي الذي هو عرض موجود فلا بد له من محل موجود ومحال ان يكون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده عنه فان البديهة تحكم باستحالة ان يكون الشيء مستعد الحصول ما باينه له او لفنائه عنه ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الحجر مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة الانسانية له او لعدمها عنه بل الشيء انما يكون محلا لامكان وجود ما هو متعلق القوام به اي مستعدا لوجوده له ومحلا لامكان فساده اي مستعدا لعدمه عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد فيه وهو مهيؤ لوجود السواد فيه بحيث يكون

متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا محل لامكان فساده بحيث يتصف به اذا فسد باقيا بعينه ولما امتنع
بقاء الشيء بعينه مع فساده امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فذلك المحل الذي يقوم به امكان فساد
النفس مغاير لها وليس بمباين لها وحال فيها لا سبيل الى الثاني لاستلزامه بقاء الحال مع فساد محله ولا
الى الاول لاستلزامه كون النفس ذات مادة يقوم بها فلم تكن مجردة هف ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن
لانا فرضناه قد فني فان قيل هذا الدليل انما يدل على امتناع فناء النفس بعد فناء البدن وليس فيه دلالة
على انها لا تفنى مطلقا قلنا النفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة
فيه ليصير آلة لها في تحصيل كمالاتها الذاتية فهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن فمن هذه
الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس وحدوثها على معنى انه يكون مستعدا لوجودها متعلقة
به فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل
لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا
اولا وبالذات الى تعلقها اعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا
الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به والحاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات
الى وجودها في نفسها الممتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين ان الشيء
لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس على معنى
انه يكون مستعدا لعدم النفس من حيث انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث انها مقارنة
له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لم يتوقف انقطاع تدبيرها على
عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكفي هذا الا
ستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل لا بد له من استعداد اخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق
بين امكان وجود النفس وامكان عدمها وان البدن لا يكون محلا للامكان الثاني مع انه محل للامكان الاول
ويرد عليه جميع ما سبق ايراده في بحث ان كل حادث مادي ولا يصير بعد صورة لاخر والا بطل ما اصلنا
ذهب بعضهم الى ان الناطقة تفيض منها صورة نوعية انسانية على البدن فيكون له التصرف فيها في البدن واجزائه
وقواها وهذا الكلام مبني عليه ومعناه ان النفس التي تعلقت ببدن وفاضت منها صورة نوعية عليه لا
تفيض منها صورة نوعية لبدن اخر والا لكان لنفس واحدة بدنان فيزيد عدد الابدان على عدد النفوس فلا يثبت
تعدديهما انهما متساويان وتعقل بذاتها وتدرك بالالات يعني ان النفس الناطقة تدرك الكليات بذاتها
لا بواسطة الالات بل يرتسم صورها في نفس الذات وتدرك الجزئيات بالالات اي بان يرتسم صورها في
الالات لا نزاع في ان مدرك الكليات في الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات
فعند بعضهم النفس واختاره المص وعند بعضهم الحواس والدليل على ان مدرك الجميع هو النفس انا نحكم بين الكلي
والجزئي والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد والمدرك
الكليات هو النفس فلا بد ان يكون مدرك الجزئيات ايضا اياها واما ان صور الكليات يرتسم في النفس

دون قواها الجسمانية وصور الجزئيات في قواها الآلية فانهما قد سبق بيان الاول في بحث تجرد النفس و
بيان الثاني بقوله للامتياز بين المختلفين وضعا من غير استناد يعني قد نتخيل مربعا مجنحا بمربعين متساويين في جميع
الوجوه الا في ان احدهما على يمين المربع الوسطاني والآخر على يساره على هذا الشكل من غير استناد
اي من غير ان يستند هذا التخيل الى الخارج بان يرى هذا الشكل في الخارج بل نتخيله بمحض اختراعنا ونميز بين
جناحيه المختلفين في الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد
والبياض وغير ذلك لفرض تساويهما من جميع الوجوه بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير محل الآخر وليس هذا
هو المحل الخارجي لان المفروض انه لم يؤخذ من الخارج فتعين المحل الادراكي لذلك التخيل المجرد لا يصلح ان يكون
محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية واعترض بان هذا انما يتم في التخيل اما في الصور المتوهمة التي هي معان جزئية
قيل لو كان ادراك النفس للجزئيات بمشاركة الآلة لما ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلة فهناك واللازم باطل
بالضرورة اجيب بان المفتقر الى توسط الآلة هو الادراك الذي بطريق ارتسام الصورة واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة
كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط الآلة وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية هو الذي يكون بالآلات واما
ادراك الجزئيات المجردة كنفس النفس وهويتها فلا حاجة فيه الى الآلات الجسمانية والنفس قوى تشارك بها غيرها من النبات
والنامية والمولدة والغاذية واخرى اخص منها يحصل الادراك اما للجزئي او للكلي يعني ان للنفس الناطقة قوى تشارك بها الحيوان
العجم والنبات وقوى اخرى اخص يحصل بها الادراك الجزئي وهي قوى تشارك بها الحيوان الاعجم دون النبات وهي
الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى العشر يحصل بها الادراك الجزئي ولها قوة اخرى اخص
من الاوليين لانها تختص بالانسان وهي قوة يحصل بها الادراك الكلي اما القوى التي تشارك فيها النبات والحيوان
الاعجم فاصولها ثلثة اثنتان لاجل الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة وهذه القوى
الثلث تسمى نباتية لا لاختصاص النبات بها بل لاختصاصها به وتسمى طبيعية ايضا اما الغاذية فهي تحيل الغذاء الى
المشاكلة ويتم فعلها بافعال جزئية ثلثة احدها تحصيل جوهر الغذاء وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه
بالعضو وقد تختل كما في علة تسمى اطروفيا وهو عدم الغذاء والثاني الالزاق وقد تختل به كما في الاستسقاء اللحمي و
الثالث التشبيه بالعضو وقد تختل كما في البرص والبهق فان جوهر الغذاء والالزاق موجودان فيهما
والتشبيه غير موجود فهذه الافعال الثلاثة لا بد ان يكون لقوى ثلث لكن القوة الغاذية هي مجموعها او قوة اخرى تستخدم
كل واحدة منها والظاهر انها مجموع تلك القوى الثلاث والقوة التي يصدر منها التشبيه يسمونها مغيرة ثانية وهي عند
الجمهور في الانسان وغيره من المركبات التي لها اعضاء واجزاء مختلفة بالحقيقة بمنزلة الاعضاء ويختلف بالنوع
اذ في كل عضو منها قوة تغير الغذاء الى تشبيهه تخالف تشبيه القوة الاخرى واما النامية فهي التي تدخل الغذاء بين اجزاء
المغتذي فتزيد في الاقطار الثلاثة بنسبة طبيعية بان تزيد في الاعضاء الاصلية اعني ما يتولد من المني كالعظم والعصب
والرباط وغيرها وبذلك يظهر الفرق بين النمو والسمن فان السمن انما هو زيادة في الاعضاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم
والسمن لا في الاعضاء الاصلية وقيل السمن لا يزيد في الطول وليس كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا وبقولنا بنسبة
طبيعية يخرج الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالمراد بها قوتان [illegible]

احديهما

اصناف ثلثة كلها في الغاذية ثم انها كما ذكرنا انفاعات عن ثلث قوى احدها اولها ما يجعل فضلة الهضم
الرابع منيا وهذه القوة عملها في الانثيين لان تلك الدم يصير منيا فيهما وثانيهما ما يهيئ كل جزء
من المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم لعضو مخصوص بان يجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه
مستعدا للعصبية وبعضه مستعدا للرباطية الى غير ذلك وهذه القوة تسمى المغيرة الاولى لان المغيرة
كما تطلق على هذه القوة تطلق على ما هي كالقوى الثلث من قوى الغاذية ايضا لوجود معنى التغيير فيهما
فخصصت هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في بدن المولود وفعل هذه القوة انما
يكون حال كون المني في الرحم لتضاف ذلك فعل القوة المصورة لانها تعد موادا للاعضاء والمصورة تلبسها
صورها الخاصة بها وانما لم يذكر المصنف القوة المصورة لانه سيطلبها وانما احتيج الى هذه القوى اما
الى الغاذية فلان بقاء البدن بنوعه لان البدن انما يمكن تكونه من جسم رطب ليكون قابلا للتشكيل و[illegible]
ولابد من حرارة عامة منضجة محللة للفضول ويلزمها لا محالة ان تحلل الرطوبة ويعينها على ذلك الهواء
الخارجي والحركات البدنية والنفسانية فلولا ان الغذاء يخلف بدل ما يتحلل منه لم يمكن بقاؤه مدة تمامها
التكون فضلا عما بعد ذلك وليس يوجد في الخارج جسم اذا ماس بدن الانسان بطبيعته فلا بد من
ان يكون للنفس قوة من شانها ان تحيل الوارد الى مشابهة جوهر اعضاء البدن ليخلف بدل ما يتحلل
منه القوة الغاذية واما الى المولدة فلا يخفى ان الموت ضروري وحفظ الانسان لا يكون الا بالتولد فلا بد
ان يكون للنفس قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية مادة لشخص آخر ولما كانت المادة المنفصلة
اقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعلت للنفس قوة تضيف من المادة التي تحصل بالغاذية شيئا فشيئا
الى المادة المفصولة فيزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب طبيعي يليق بشخص ذلك النوع الى ان يتم الشخص
وتخدم للغاذية قوى اربع هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لما كانت تتميم فعل القوتين الغاذية
والنامية كانتا مقصودتين فيه مبدأتهما لكن لما لم يكن ذلك الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاحه ودفع فضلاته
احتيج الى اصل قوى اخرى اربع فسميت تلك الاربع خوادم لتينك القوتين لما ان فعلها ليس مقصودا لذاته بل
لتتميم فعل تينك القوتين وانما تخدم للغاذية ولم يقل تخدم للغاذية والنامية لما ان النامية ايضا تخدم
الغاذية فعلم ما هو المقصود بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبة فلان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى
جميع الاعضاء لانه لا يخلو اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء العالية واما ان يكون خفيفا فلا
يصل الى الاعضاء السافلة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان المتنكس اذا اشتدت حاجته الى الغذاء
يحس بانجذابه من فيه الى المعدة من غير ارادة [illegible] وايضا فان الحلو يخرج بالقيء بعد غيره [illegible]
ومع ذلك لا يجذب المعدة [illegible] وايضا الرحم اذا كانت خالية عن الفضول بعد الطهر [illegible] الجماع
يحس الانسان وقت الجماع ان احليله ينجذب الى الداخل واما الى الماسكة فلان الغذاء لا بد فيه من الاستحالة
حتى يصير شبيها بجوهر المغتذي والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد من زمان فيه يستحيل الغذاء الى
جوهر المغتذي ولان [illegible] ان يقف ما ياتيه فلا بد من قاسر يعسره على الوقوف
وذلك القاسر هو الماسكة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان ارباب التشريح قالوا اذا شرح البطن

يحصلها الغاذية

الحيوان حال ما تناول الغذاء وجد المعدة محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل من خلاله الغذاء شيء اصلا
قالوا اذا شققنا بطن الحيوان الحامل من تحت السرة وجدنا رحمها منضمة انضماما شديدا بحيث لا يسع ان يدخل فيها
طرف الميل وايضا فان المني اذا استقر في الرحم لا يتركها مع ثقلها ما لم الهاضمة لان الحالة القوة المغيرة انما
يكون للعضو مناسبا للاستعداد للصور النوعية الصورية وانما يكون ذلك بعد فعل القوة التي يجعله مستعدا للاستعداد
وتلك هي القوة الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها في المعدة فان الغذاء يصير فيها كيلوسا اي جوهرا شبيها
بماء الكشك الثخين تاما بمخالطة المشروب وذلك في اكثر الحيوانات واما بلا مخالطة المشروب كما في جوارح الصيد
وابتداء ذلك الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل ما لا تفعله
المطبوخة ولا المدقوقة المخلوطة باللعاب وثانيها في الكبد فان الكيلوس انما تم انهضامه في المعدة انجذب لطافته
بالعروق المسماة بالماساريقا الى الكبد ونفذ في تلك العروق المتصغرة المتضائلة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد
بحيث تلاقي الكبد بكليته الكيلوس فينهضم هناك انهضاما ثانيا فيخلع صورته النوعية الغذائية ويستحيل
الى الاخلاط الاربعة كيموسا وابتداء هذا الهضم في الماساريقا وانتهاؤه في العروق وابتداؤه من حين صعود الخلط
في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد وعلى طرفه الى الاعضاء ابتداؤه من حين ما يترشح الدم من فوهات العروق
واما الى الدافعة فلانه لو لم يوجد ما يصير بها مرجعا عن المعدة لم ينفصل منه ما يضيق المكان ويمنع ما يوجد من
الغذاء عن الوصول الى الاعضاء ويوجب ثقل البدن بل لعسر نهضته فلابد من قوة تدفع تلك الفضلات ووجودها
ظاهر عند الحس كما في التبرز والقيء وارادة البول وقد تختص هذه القوى لبعض الاعضاء كما للمعدة فانها
الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى نفسه
بخاصته والنمو غير السمن لما مر انه يوجب الحصول في الاقطار الثلاثة وما النمو بين السمن كما في الصبي المهزول وانما
عكسه كما في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال السمن والمصنف عندك باطلة لا يستحيل ان يصدر هذه
الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا والغزالي بالغ في الحيل في ابطال القوى مطلقا وادعى
ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن ملائكة موكلة بهذه الافعال مستعملة بالشعور والاختيار ورد عليه
الامام ان المصنف قوة واحدة بسيطة لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس كان المغيرة واحدة بالجنس مختلفة
بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب اختلاف المادة فان المني انما يحصل من فضلة
الهضم الرابع في الاعضاء ففضلة هضم كل عضو انما يشبه ذلك العضو ولكن الانصاف ان تلك الافعال
المتقنة المحكمة على النظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة
وما لا يحصى فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيه الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام قد بلغ المدون منها كما
علم في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة الاف مع ان ما لم يعلم منها اكثر مما علم كما لا يخفى على منصف
كامل مما لا يكاد يذعن العقل بصدورها عن القوة التي سميت مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة
بحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن ان تصدر الا عن حكيم عليم خبير بعد الا ان يقال القوى النباتية القوى الا
علية تعالى بل لو ان بان تنقيح هذه القوى واحكامها المذكورة في مباحثها مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان

القلم

[illegible]
قال صدر المتألهين في الاسفار ... الصورة شبح الملكوت الاشراقيين حيث ... اسناد الافاعيل المحكمة العجيبة الى قوة عديمة الشعور ... الشيخ الغزالي حيث اسند الافعال ... القوة من جميع القوى ... لنفسه ... تكفي ... في بعض كتبه المبسوطة ... اثبات تلك القوة ... بخلاف ... فان اثباتها لا يوجب ... استغناء عن اثبات الملك ... المصور لان وجود ذلك الملك ... المساوي بالنسبة الى ... جزئيات الصور ... لا تكفي ... محاذية الى القوى الجزئية المخصصة لاجزاء الصور ١٢

الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وأن الواجب تعالى موجب بالذات أما على القول بالاختيار فيجوز أن يكون هذه الأفعال
كلها صادرة عنه ابتداء وإذا جوزنا أن يصدر عن الواحد أكثر من واحد جاز أن يكون هذه الأفعال كلها صادرة عن
قوة واحدة فهذه المسائل لا تتم على قوانين علم الكلام وأمثال ذلك مما نشأ من خلط الناظرين الحكمة با
الدين من وجوه الأول أنا لا نسلم أن الغاذية توجب التشبيه قولكم إنما يتم بأفعال جزئية قلنا نعم لكن تحصيل جوهر البدل
وهو الدم والخلط إنما هو فعل هاضمة الكبد لا فعل جاذبة العضو وأما الغاذية ففعلها ليس
إلا التشبيه فلم لا يجوز أن يكون هناك قوة واحدة يصدر منها التشبيه الثاني أنا لا نسلم أن الغاذية غير الهاضمة فإن
أكثر الأطباء كجالينوس وأبي سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الأطباء المتأخرين لم يفرقوا بينهما لأن القوة
الهاضمة يجب فعلها عندهم أنها فعل الجاذبة أولا فعل الماسكة ثانيا فإذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم
وأمسكته ماسكة ذلك العضو فالدم يتنوع بنوعين وإذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت تلك الصورة وحدثت
صورة أخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد إنما يحصلان
بأن يحدث هناك من الطبخ ما لأجله يلطف استعداد المادة للصورة الدموية في الانتقاص ويأخذ استعدادها للصورة العضوية
في الاشتداد ولا يزال الأول ينقص والثاني يشتد إلى أن ينتهي المادة إلى حيث يبطل عنها الصورة الأولى وتحدث
الصورة الأخرى وهي العضوية فهنا حالتان إحداهما سابقة على الأخرى فالحالة الأولى هي فعل قوة الهاضمة
والحالة الثانية هي فعل القوة الغاذية ويرد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون حصول الحالتين بقوة واحدة ثم
لو اعتبرنا مثل هذه الحالات واستدعت كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى أكثر من المذكورة فإن
الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضم بعضها استحالة في الكيف فقط وبعضها استحالة في الصورة
النوعية أيضا كما ذكرناه فلو لم جاز أن يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة وهي الهاضمة فليجز أن
يكون الاستحالة إلى الصورة العضوية أيضا بتلك القوة بعينها فتكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة
العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث أنا لا نسلم أن النامية غير الغاذية لم
لا يجوز أن يكون هناك قوة واحدة يختلف أحوالها بالقوة والضعف فيحصل بها من الغذاء ما يزيد على
المتحلل من الأعضاء الأصلية وذلك في سن النمو وهو إلى قريب من الثلاثين ثم يتطرق إليها شيء من الضعف
فيحصل بها ما يساوي ذلك في سن الوقوف وهو إلى قريب من الأربعين ثم يتزايد الضعف بها فلا تقوى على تحصيل
ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين ظاهرا إلى قريب من الستين ثم في سن الانحطاط الظاهر
الذي هو بعده إلى آخر العمر الرابع أنا لا نسلم أن المولدة للمني قوة أخرى غير القوة المغيرة الأولى للأنثيين فيه فإنهما
فإنها تفعل ذلك كما يفعل مغيرة الثدي اللبن ولا يقال إن في الثدي قوة أخرى وليس المني إلا فضلة غذاء الأنثيين
كما أن اللبن فضلة غذاء الثدي الخامس لا حاجة لنا إلى إثبات القوة المغيرة الأولى قولكم في إثباتها إن المني
متشابه الأجزاء فلولا هذه القوة تعد بعضه للعظمية وبعضه للعصبية لكان فعل القوة في بعض صورة العصب
وفي بعض صورة العظم ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نسلم أن المني متشابه الأجزاء بل هو مختلف الأجزاء كما ذهب إليه بقراط
وشيعته لأن المني يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا من جميع الأعضاء

فعلى

قوله أما [illegible]

[illegible]

وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلافها لاختلاف الاعضاء المنفصلة هي منها ولو سلم فنقول ذلك
وارد عليكم في القوة المغيرة ايضا لان المني اذا كانت متشابهة الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظمية دون الاخر
ترجيحا بلا مرجح وان اجبتم بان الاختصاص انما يكون بحسب ما يختلف به امزجة الاجزاء بسبب قربها وبعدها
من جرم الرحم كان ذلك جوابا لنا ايضا ولنا الاعتراض بانهم يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس
الآن ها هو النفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول بان تلك صور الاعضاء الى المصورة
حدوث الآلة قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل مدفوع بان ذلك انما يرد لو
المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى النفس الناطقة للام او من قوى النفس النباتية
للمولود المغايرة بالذات لنفسه الناطقة فلا اشكال قال المصنف في شرح الاشارات ان نفس الابوين يجمع بالقوة
الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة
من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فيصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج
المني كالصور المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا فيها في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا
لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجتذب الغذاء ويضيفها الى تلك المادة
فتنمو وتتكامل المادة بتربيتها اياها فيصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافعال
الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال
فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة
الى ان يحل الاجل واما قوة الادراك الجزئي فمنها اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله من شانها ادراك
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستحالة
قال الشيخ اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان يفقد سائر
القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة النفس
فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون ما قبل الطلائع
التي تدل على امور تتعلق بها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا
على الشيء الذي به يستبقى الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء
الموافق واجتناب المضاد وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد ولشدة الاحتياج اليه كان بتوسط
الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا
يتاذى بما يلاقيها من الحار اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصب المائية اللذاع
وكالرئة فانها دائمة الحركة فيتالم باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام فانها اساس البدن وعليها الحركات
فلو احست لتالمت بالضغط والمزاحمة ومما يرد عليها من المصادمات واثبتها بعضهم للفلكيات زعما
منهم انها من لوازم الحيوة والافلاك احياء لكون حركاتها نفسانية فيكون لها شعور ولمس بانا نقول انها
انما يكون لجذب الملايم ودفع المنافر فيكون وجودها في الافلاك الممتنع عليها الكون والفساد معطلا مردود

بان

ان خلاف ما هو في الاعصاب واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض الى كما ذهب اليه الملامسة الاصطكاكية
يمنع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود الملامسة للعنصريات بناء على ان الارض
تقربين من الطوالع السفل واثارها بما يمكن ذلك الى ان تطلب شعورها بالملايم والمنافر فهو غاية الضعف وفي تعدد وحدته
نظر وتامل ذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات لكن الحواس عن اختلاف المدركات
لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل به على تعدد مباديها وذهب كثير من المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى
متعددة بناء على ما هو مذهبهم في تكثير القوى من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من فعل واحد وانواع الملموسات
مختلفة الاجناس متضادة فلا بد لها من قوى مدركة مختلفة تحكم بالتضاد بينهما فاثبتوا الكل من ضدين منها قوة واحدة
هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملاسة والحاكمة بين اللين
والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون هذه القوى باسرها الا ان الواحدة مشتركة بينها
وان يكون هناك في الالات اختلاف غير محسوس فلهذا توهم اتحاد القوى ويرد عليه ان المدركات بالحس هو للنفس
ان كالحرارة والبرودة لتضادها ويقال من المثال المدركة بالعقل والوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين
فلم لا يصدر عنها اثنان فلم لا يجوز ان يصدر عنها اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم وكذا الروائح والالوان اجناس مختلفة
متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها وكون التضاد فيها بين الملموسات اكثر وافر لا يجدي نفعا ومنها الذوق وهي قوة
الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد الدافعة في قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان
وهو ثاني اللمس في المنفعة اذ يتمكن به على جذب الملايم ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس يتمكن على مثل
ذلك من الملموسات وافضل لاحتياج الملامسة وهنا لتوقف نفس الملامسة لا يؤدي الطعم كما ان نفس
ملامسة الحار يؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة من الالة المسماة بالملعبة ويشترط
ان يكون هذه الرطوبة خالية من مثل طعم المطعوم كلها لتؤدي طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان المريض اذا تكيف
لسانه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء الماكولة والمشروبة الاشربة بذلك الطعم فان المرة يجد
طعم العسل مرا واختلفوا في ان توسطها انما هو بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها
في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس هو كيفية ذي الطعم ويكون الرطوبة واسطة لسهولة وصول جوهر المحسوس
الحامل للكيفية الى الحاسة او بان يتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها فيكون المحسوس
كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط الجسم
الشفاف وقد يتركب من الطعم واللمس حس لا يتميز احدهما عن الاخر كما في الحرافة فان سطح اللسان ينفعل عنها انفعالا لمسيا بالتفرق
ولها اثر ذوقي فيرد على النفس اثر القوتين معا كانه اثر واحد لا يتميز في الحس ومنها الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين
الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي ويفتقر في ادراكه الى وصول الهواء المنفعل من
الرائحة الى الخيشوم والجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الشامة وقيل
بتحلل وانفصال اجزاء من ذي الرائحة يخالطها الاجزاء الهوائية متصلة الى الشامة من غير استحالة في الهواء ولا تحلل
وانفصال ورد بانه لو كان كذلك لما بقي القليل من المسك زمانا على طول الايام وكثرة الاماكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه

ودهم ان المحسوس الحرارة بعد الملامسة... انما هو من الكيفيات ... ادراك الملموسات ... ذلك عقيب ... شرح ...

وضعته بل هي المطعوم

بل ... ذلك ... الغزو... من عذوف ... العضو من الدماغ مع سلامة ... الحلمة ... والاسكوبي ...

وقال بعضهم ... الزايدة ... الشامة

كان الشم بالتجزي وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك الثالث ان المسك تذهب القطاعية جدا او
يحرق ويغيب بالكلية مع ان رائحته تدرك في الهواء زمانا متطاولا وتمسك الفريق الثاني بان الشم لو لم
يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت الحرارة مما يهيجها لان الذي يعد التجزي
الروائح ولما كان البرد اشد تهييجها ولما تبدلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب
منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التجزي وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي
الرائحة وكثرة اللمس والشم على ذبول التفاحة بتحلل رطوباتها قال الامدي والحق ان كليهما ممكن فيجوز ان يكون
ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة الى الشم ايضا سببا لادراك الرائحة كما ان
وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليها سبب له وتمسك الاخرون بان الفار مع شدة لسانها لايحا
لا تحرق الاماكن القريبة منها فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء على مشابهة على ما حكي المعلم الاول
في التعليم الاول من الرحمة ما نقلت من مسافة فرسخ برائحة جيفة حصلت من مقاتلة وقعت بين
اليونانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة ويمتنع ايضا ان يتحلل من تلك الجيفة اجزاء
تملأ مائة فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافة
البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية على انه يجوز ان يكون ادراكها بالجيف الكائنة في حين
مختلفة في الجوانب ومنها السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ وتوقف ادراكها على وصول
الهواء المنضغط المتكيف بكيفية الصوت بسبب تموجه الحاصل من قرع اي امساس عنيف او قلع اي تفريق
عنيف وهما موجبان للتموج الهوائي اما القرع فلان القارع يموج الهواء الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها
القارع الى جنبيها واما القلع فلان القالع يموجها الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها المقلوع الى جنبيها
ثم في الامرين جميعا لم يزال المتباعد من الهواء الا بعنف التشكل والتموج الواقعين هناك ويشترط مقاومة
المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقلع الكرباس بخلاف قرع القطن لعدم المقاومة الى الصماخ
فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى مع بعده
عن الباصرة لاجل تعلق بينهما ولا نعني بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج
ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل ان ما يجاوره ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف
بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فتدركه السامعة واستدل على
الاحساس بالصوت بوصول الهواء الحامل له الى الصماخ بوجوه الاول ان من وضع فمه على طرف انبوب طويل ووضع
طرفه الاخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال يسمعه ذلك الانسان دون الحاضرين الثاني انا اذا رأينا من بعيد
اننا نرى ضرب الفاس على الخشبة ونرى ايضا الضربة قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب
فمن هو على ممر الريح اذا كان منه في جهة هبوب الريح اليها يسمع صوتا ولو كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة
لا يسمعه وان كان قريبا واعترض الامام بان الوجوه الثلاثة انما تدل على ان حصول شيء وصول الهواء
الحامل للصوت الى الصماخ شرط للسماع ولم يوجد لا على ان الاحساس انما يحصل بان الهواء

الحدس القوي من الأذهان الثاقبة يفيد اليقين وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية التي يستعان فيها
بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقيناً وعارض بوجوه الأول ان الحروف الصامتة
لا وجود لها الا في آن حدوثها ونحن نسمعها فاذن قد سمعناها قبل وصول الهواء الحامل لها الى الصماخ الثاني
حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او هواء متعدد فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد
ولا يسمعها ذلك الواحد الا ناقصة لانه من النادر ان يتصل ذلك الهواء بالكلية على ذلك التشكل الى ان يصل
بكليته الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مراراً كثيرة الثالث قد يسمع الشيء
كلامه من وراء جدار وان كان بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب لا يمكن ان يبقى الهواء الحامل لتلك
الكيفية سيفعلها في منافذ الجدار لان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في المخارج فاذا
نفذ في الجدار وتصدم بجانبه لم يبق ذلك التشكل الذي لاجله صار الهواء حاملاً للصوت المخصوص فبعد نفوذه من
المنافذ وجب ان لا يبقى كيفية تلك الحروف واجيب عن الاول بان الحروف الصامتة آنية الحدوث لا آنية الوجود
فيجوز ان يبقى ما يصل الهواء الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل
الى السامع الواحد يجب ان يكون واحداً ولو فرض تعدد الواصل فيجب ان يكون السماع مشروطاً بالوصول اول
مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفياً وعن الثالث بان شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التي هي الصوت
المتفرع على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفاً بالكيفية التي هي الصوت المخصوص
واطلاق التشكل على الكيفية تجوز فمن قال ان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص
اراد به تكيفه بكيفية معينة على سبيل التجوز ولم يرد بانه يتشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يبقى تلك عند نفوذه في
المنافذ مستصحباً بشكله على حاله ومنه البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين
تنبتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي يتيامن النابت
منهما يساراً ويتياسر النابت منهما يميناً حتى يلتقيا ويصير تجويفهما واحداً ثم ينفذ النابت يميناً الى الحدقة
اليمنى والنابت يساراً الى الحدقة اليسرى فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى
بمجمع النورين وانما جعلت هاتان العصبتان مجوفتين لان يجري الى الكرة الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف
سائر الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبواسطتهما بسائر المبصرات كالشكل والمقدار
والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره
على ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء ليس الا واما اللون فهو ايضاً مرئي
بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل اراد بالمرئي بالذات ما يكون مرئياً برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة تكون
تعلق الرؤية بها اولاً وبالذات ثم تعلقها بعينها بذلك المرئي ثانياً وبالعرض على قياس ما عرفت في الاعراض الاولية
والاعراض الثانوية وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية فان الضوء مرئي برؤية متعلقة به ابتداء بلا التغير
المذكور وكذا اللون ايضاً كذلك لان رؤية الضوء غير مشروطة برؤية شيء آخر ورؤية اللون مشروطة بوجود الضوء
المحيط بذلك اللون فاذا رأينا لوناً مضيئاً فههنا رؤيتان احداهما متعلقة بالضوء اولاً وبالذات والاخرى متعلقة

باللون

باللون كذلك وبهذا انكشف كل واحد منها عند الحس لكنك ما علمت الا ان الرؤية التي هي مشروطة بوجود
الرؤية الاولى لا تتحقق بدونها واما الشكل فما ذكره منظور فيه فان تشكل الجسم انما هو في الاجزاء المختلفة
باللون فالجسم انما يتشكل في عينها لما انها بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك من الجسم من حيث
اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض وبهذا لم ينكشف هذه الاشياء عند الحس كما انكشف الضوء
اللون وهو راجع مبنيا الى ان الآثار الحاصلة انما هي معلولة لا لوثبت الرؤية تقتضيها كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون
في حصول الابصار للحدقة دلالة على ما ذهب اليه الحكماء ويجب حصوله مع شرائطه زعمت الفلاسفة ومنهم المعتزلة
ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاولى فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية
عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد بان ذلك لا يدل على الامتناع واما الثانية فلانه لو لم يجب الابصار عندها
لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم
امكان ذلك في نفسه فلا نم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل
على سبيل القطع فلا نم لزومه فان ذلك من العلوم العادية ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق
النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص او كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا مطلقا اذ هو كما في الآخرة واما
شرائط الرؤية فمنها ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في حكم محالها الكثيرة
المحاذية للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب
قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق لون المرئي وكدرته فان قوي البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص
ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم قد يرى من بعد لا يرى الصغير من ذلك البعد وما
لونا اكثر اشراقا وضوءه يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار ومنها
عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده ومنها عدم الحجاب
بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع عن النفوذ فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم
الملون او المضيء اقول يرد عليه ان الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه عن الابصار وايضا يلزم ان لا يحجب الارض
عن رؤية ما وراءها لان الارض على ما صرح به هذا القائل لا لون لها ولا ضوء لها فلا يكون حجابا بين الرائي والمرئي
على تقديره ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ
فيه والتجربة تشهد بخلافه لانا نقول بعض الاجسام لطيف في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى اصلا
كالسموات وكرة الاثير والهواء الصافي وبعضها ليس بتلك المثابة من اللطافة بل له حظ من طرفي الكثافة واللطافة
والماء والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا
وما قيل من ان هذا الشرط يغني عما ذكره بعضهم من انه يشترط في الرؤية كون الشيء جائز الرؤية ولذا يمتنع رؤية
الطعوم والروائح والكيفيات النفسانية ليس بشيء لان الكثافة انما يشترط في الجسم الذي يتعلق الرؤية به اولا وبالذات لا في
نفس تلك الاحوال الا ترى انه لا يكون الضوء واللون والشكل والمقدار وسائر المبصرات ايضا كثيفة وذلك ظاهر
هذا اذا كان الجسم كثيفا وحينئذ يحجب ما وراءه كما يرى ضوءه ولونه وشكله ومقداره تحقق شرط الكثافة

في تحقيق المذاهب في الابصار

هناك وقد يعترض اشتراط كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل من انه
ينتقض بالاهلة البعض منها ثلثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف بين الرائي والمرئي فصارت
شرائط الرؤية عشرة كاملة ثم اعلم ان هذا الاخير يغني عنه اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي بخروج الشعاع
المشهور للحكماء في الابصار مذاهب ثلثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة
مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط
مصمت وذهب جماعة الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة
الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه
ولذلك يخفى على البصر المسامات التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين
خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة ويتخيل بحركته
هيئة مخروط الثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالشيخ
وغيره قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعدادا يفيض به صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار الانطباع
في الجليدية فقط والا لرأى شيء واحد لانطباع صورته في جليديتي العينين بل لا بد من تادي الصورة الى ملتقى العصبتين
المجوفتين ومنه الى الحس المشترك ولم يريدوا بتادي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال
العرض الذي هو الصورة لامتناعه بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه
معد لفيضانها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الهواء المشف الذي بين الرائي والمرئي يتكيف
بكيفية الشعاع الذي هو في البصر ويصير بذلك آلة للابصار حجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر وما
يقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب البصر عن رؤية المقابل واذا كان كثيفا
اي مانعا لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن رؤيته وما ذلك الا لان شعاعا من البصر ينفذ في الجسم
المتوسط ويصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ على التقدير الثاني ولهم ادلة اخرى اتينا موقعها باليقين
في هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا ونذكر لابطال مذهبهم وجوها منها ان الشعاع ان كان
عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عين بل من عين البق جسم يتصل بالا
فلاك وينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا انفتح العين خرج مثله
وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظاهر وليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا متعددة
انه لا يتحرك حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات
قسرية ولم يذكر الفاسد جوابا عنه ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح ولوجب
ان لا يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع
لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انفصال زمان يخرج فيه الشعاع الى المرئي ولم نر القريب والثوابت بينهما مع ما بين
تفاوت المسافة بينهما لانه لا يقع الا لحظة فتحنا العين ابصرنا الثوابت دفعة مع جميع ما يظهر لنا في اثنائها كلام
القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر متصلا كان بعضه على

من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة لمخروط راسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع
بسبب مقابلته للعين بخروج الشعاع منها اليه مجازا على ما سميه حدوث الضوء بما يقابل الشمس بخروج
الضوء منها اليه وحجة الطبيعيين وجوه الأول ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس وحدق نظره مدة
طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة
ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون اخر يرى ذلك اللون
ذا الصافي مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا وقد يقال
صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة اقول لكن بين التخيل والمشاهدة فرق بين والارتسام
في الخيال هو التخيل لا المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة الحالة المشاهدة لا حالة التخيل فما
الصواب ان يقال في الرد ان صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك كما في اثبات
الحس المشترك ثم اقول والحق انهم ان ادعوا انطباع ضوء المرئي في الباصرة وجوده الذهني فلا
ينبغي ان ينازع معهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها في القوى الحاسة لها امر لازم على
تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يطالبوا في تخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات فان
صورة المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة وكذا صور الملموسات في اللامسة والمذوقات في الذائقة
والمشمومات في الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فدليلهم لا يساعدهم على ذلك
والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي يرى مقداره كما هو واذا بعد عنه يرى اصغر مما هو عليه
وكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة
المرئي تنطبع في جزء من الجليدية بحيث يحيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه مركز الجليدية
وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي ويصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيها
من الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى
المرئي اصغر فظهر ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب ابعاده من الرائي انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية
موضعا للابصار ويكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع
فينبغي ان يرى على مقدار واحد في الابعاد كلها سواء كانت الزاوية ضيقة او لا وفيه نظر لان القائلين
بخروج الشعاع يدعون ان صغر المرئي وعظمه ما بين الصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها والثالث
ان للبصر في ادراكه اسوة بسائر الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها المدركات بان يخرج منها شيء و
يتصل بالمحسوسات بل ادراكها اياها انما هو بان ياتيها المحسوس فيجب ان لا يكون الابصار بالبصر بخروج
شيء منه الى المبصرات بل باتيانه صور المحسوسات وتادياته بتمثيل بالجامع واعلم ان المتاخرين فهموا من
قول القدماء بان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية ان المرئي بالحقيقة هو تلك
الصورة فورد عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة ناظرة اذ لا ينطبع في الناظرة ما
هو اكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم لتوقفه على ادراك المحكوم عليه وايضا

لو كان المبصر هو الصور المرتسمة في العين لما ادركنا بعد شيء منا ولما ابصرناه حيث هو ولما اصبنا انه رأينا
ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتأثرت الحاسة بها تنبهت النفس فاحست بالمرئي الموجود في الخارج
على عظمه وفي جهته بحسب قربه وبعده فتلك الصورة آلة الابصار لا انها مبصرة واما المذهب الثالث فقد
قالوا في ابطاله انا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور بل البقة يستحيل ان يقوى على احالة
نصف العالم الى كيفية بل العصفور والانسان والفيل ان كان كله نورا لا يقوى على احالة الهواء الى كيفية من
الهواء عشر معشار فرسخ فضلا عن هذه المسافة العظيمة وان لم يكن هذا جليا عند العقل فلا خفاء عنده في انه
لو توقف الابصار على استحالة الشفاف المتوسط الى حالة تعين البصر على الادراك لكانت كلما كانت
العيون اكثر كان الابصار اتم او لا يحصل الابصار اصلا لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فكلما
كانت العيون اكثر كانت اتم فكان الادراك اتم وان لم تقبل فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك
الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من الباقي لان لكل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير
وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يبقى الادراك للبعض واما ان يحصل تلك الحالة بكل
تلك الاسباب وهو ممتنع لاستحالة تعليل الحكم الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او لا يحصل شيء منها
وح يلزم ان لا يحصل الابصار ولقائل ان يقول نختار ان تلك الحالة تحصل بجميع تلك العيون
ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل
واحد منها علة مستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كان امور يصلح لا امرانها كانت
سابقا على ما عداه من تلك الامور سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا
وجد من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة مجموعها لا واحدا منها لان شرط السبق
على ما سواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع على ما مر في مبحث اجزاء الماهية من ان كل
واحد من العلل الناقصة علة تامة لعلة المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعداد ولا يلزم
عند اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلل المستقلة ح يكون مجموعها
لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد فعند اجتماع العيون نختار
ان تلك الحالة تحصل بجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع
العلل المستقلة لا يقال اذا نظر شخص في مرئي وحصل تلك الحالة في الشفاف المتوسط فاذا نظر بعده
شخص آخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة من عين ذلك الناظر المتأخر وح يلزم تحصيل
الحاصل او لا يحصل وح يلزم ان لا يرى الناظر المتأخر وذلك باطل لانا نجوز ان يحصل رؤية الناظر
المتأخر بتكيف الشفاف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لا مكان رؤية شخص بعين شخص آخر
ويلزم امكان رؤية الاعمى للمبصر لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط اخر غير التكيف بكيفية
الشعاع فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه قد شهد الامتحان والتجربة بان الشعاع اذا وقع على صيقل
كالمرآة مثلا ينعكس منه الى شيء آخر وضعه من ذلك الصيقل كوضعه مما خرج عنه الشعاع فرأى الا

كيفية

كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وقع صقيل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه الى وجهه
فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يرى على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب صورة وجهه منطبعة
في المرآة واذا كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبة من سطح المرآة
واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان صورته غائرة في عمقها واما اصحاب
الانطباع فعندهم انه ينطبع من الوجه صورة في الصيقل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في
العين ويرد ذلك بوجوه احدها ان صورة الوجه لو انطبعت في الصيقل ثم ينطبع لانطبعت في
موضع معين منه ولم يتغير عن موضعه بزوال الشيء ثانيها ان الحائط اذا اخضر لانعكاس الضوء عن الخضرة
اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا ولا يختلف عن المتنقلين لكنا نرى صورة الشجر في الماء ينتقل مكانا
عن المار مع انتقاله ثالثها انها لو انطبعت صورة في المرآة لانطبعت لما في سطحها الظاهر فكان يلزم ان يرى في
سطحها الظاهر كما يرى النقوش المنقوشة في ظاهرها مثلا لكنا نرى الصورة المرئية في المرآة غائرة فيها بحيث يقرب
ممن يقرب منها ويبعد عمن يبعد عنها والماء وعميقها ضرورة اما اولا فلانه ليس للمرآة ذلك العمق واما ثانيا
فلان الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان يرى لكثافة جرم المرآة فثانيها لو كانت الصورة المرئية منطبعة فيها لكنا
اذا رأينا الجبل العظيم فيها لانطبعت صورته فيها لكن ذلك ممتنع لاستحالة انطباع العظيم في الصغير اقول يمكن ان
يجاب عن الاول ان صورة الوجه انما ينطبع في موضع معين من الصيقل لا بعضه خاص بالنسبة الى الوجه وهو
موضع لو توهم ان مخروطا خرج من مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية العكس
مثل زاوية الوصول لانطبق قاعدة هذا المخروط على سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي له هذا الوضع
بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه لا الصورة المنطبعة في سطح
الصيقل اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا يرى شيء اعظم من مقدار سطح الصيقل واللازم باطل
بالاتفاق على ما مر انفا في الصورة المنطبعة في البصر وعن الثالث بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس بممتنع انما
الممتنع انطباع العظيم في الصغير وهو غير لازم لان صورة الشيء لا يجب ان يساويه في المقدار وان عرض تعدد السهمين
تعدد المرئي تدبر فقد يعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد شيئين فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين الخارجين من العينين
ان التقيا بحيث يصير سهماهما خطا واحدا رأى الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان رأى متعددا وفيه
نظر لان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع السهمان من المرئي على موضع واحد كان واحدا وان
تعدد موقع السهمين رأى متعددا والقائلون بالانطباع ذهبوا كما مر الى ان انطباع صورة المرئي في الجليدية
غير كاف في ابصاره والا لرأى الشيء الواحد شيئين دائما بل لا بد من تأدي الصورة من الجليديتين الى الملتقى
الصليبيين فيرتسم فيه صورة واحدة فيبصرها ذلك الشيء واحدا وان عرض ان لا يتأدى الصورتان من الجليديتين
الى الملتقى بعينه واحدة لاعوجاج عارض في احد العصبتين رأى ذلك الشيء متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع
من وجهين الاول اذا كان عندنا سراجان احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا وكان الثاني
لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجعلنا البصر عليه مقابلا بالنظر كنا لا ننظر الى غيره فانا نراه

كما هو الرائي الابعد في تلك الحالة يبينها اثنين وعلى عكسه لو نظرنا الى الابعد وجعلنا النظر عليه فانا نراه
واحدا كما هو الرائي الاقرب في تلك الحالة يبينها اثنين فلو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج
احد العصبتين لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين لانه يلزم ان يكون احد
العصبتين باقيا بحاله تارة لا معا وانتهج اقول هذا الدليل منقوض عليهم اذ يقول لهم لو كان السبب في رؤية
الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين او تعدد موقعهما لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين
واحدا والاخر اثنين اذ يلزم ان يكون السهمان او موقعاهما في حالة واحدة متحدا ومتعددا معا وانتهج
والثالث ان الروح الدماغي جسم لطيف من الممتنع بقاؤه في ملتقى العصبتين بحيث لا يتقدم عليه
البتة ولا يتأخر واذا كان التقدم والتأخر جائزا عليه فيلزم وقوع الحول في اكثر الامور لا كثر انه
لان الروح الباصرة اذا جاوز الملتقى لم يتحد الصورتان ولما فرغ من مباحث الحواس الظاهرة شرع في
اثبات الحواس الباطنة ايضا خمس بعد الحواس الظاهرة بشهادة الاستقراء وما يقال من انها اما مدركة
واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور اعني ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي
الحس المشترك واما مدركة للمعاني اعني ما لا يمكن ان يدرك بها وهي الوهم والمعينة اما معينة بالتصرف
وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ فاما ان يحفظ الصور وهي الخيال واما ان يحفظ المعاني وهي
الحافظة فوجه ضبط وجعل الحافظة والمتصرفة ملكا باعتبار الاعانة على الادراك واستدلوا
على وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا نحكم بعض المحسوسات الظاهرة على البعض كما نحكم بان
هذا الاصفر حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حصول هذين الامرين
في النفس لانها لا يرتسم فيها الماديات على ما سبق ولا في الحس الظاهر لانه لا يدرك غير نوع واحد
من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتأدي اليها
من طرق الحواس فهي كجواسيس لهذه القوة تؤدي مدركاتها اليها يجتمع فيها الملموسات والمبصرات
والمسموعات والمذوقات والمشمومات باسرها فلذلك سميت بالحس المشترك والى هذا الوجه اشار بقوله
الحاكم بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو النفس ليس الا واسناد الحكم الى القوى مجاز
واجتماع الشيئين عند النفس حال الحكم قد يكون بارتسامهما كليهما فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون
بارتسام بعضها فيها وارتسام بعض اخر في الآتها كما اذا حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون بارتسامهما
في الآتين لها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات
الظاهرة ولو احتيج اليها لاحتيج ايضا الى قوة اخرى يجتمع فيها الكلي والجزئي معا حتى يمكن الحكم بينهما
نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس المشترك كما توهمه جماعة لتم ما ذكروه اذ ليس في الحواس الظاهرة
ما يدرك نوعين من المحسوسات حتى يحكم عليها فلا بد من قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات ويحكم
بينها وثانيها انا نشاهد القطرة النازلة خطا مستقيما والشعلة الجوالة خطا مستديرا
وما ذلك الا لان لنا قوة غير البصر عندنا المشاهدة يرتسم فيها صورتا القطرة والشعلة وبقيتا

علی وجه یتصل الارتسامات البصریة المتتالیة بعضها ببعض بحیث یشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام
فی البصر عند زوال المقابل والی هذا الوجه اشار بقوله لرؤیة القطر خطا والشعلة دائرة و
اعترض علیه بانه یجوز ان یکون اتصال الارتسامات فی الباصرة بان یرتسم المقابل الثانی قبل ان یزول
المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول او لسرعة تعقب الثانی فیکونان معا قال الشارح ان المبرسم ای من
المرض المسمی بذات الجنب اذا قوی مرضه وتعطل حواسه الظاهرة بغلبة المرض یری اشیاء لا تحقق لها
فی الخارج علی سبیل المشاهدة دون التخیل فانه قد یری سباعا واشخاصا حاضرة عنده ولا یراها
احد ممن سلم حواسه ولیست هذه الصورة مرتسمة فی بصره اذ لا یرتسم فیه الا الموجود المقابل ایاه ولما
کان ادراکها کادراک ما یرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرک دل ذلک ایضا علی ان الابصار
انما هو بالحس المشترک ولما کان الابصار ارتسام الصورة فی الحس المشترک لم یتمیز الحال عند المدرک
بین ان یرد علیه الصورة من خارج کما هو الغالب وبین ان یرد علیه الصورة من داخل کما فی المبرسم فانه لما
اشتغل نفسه الناطقة بمزاولة المرض بحیث تعطل حواسه الظاهرة واستولت المتخیلة ونقشت فی لوح
الحس المشترک صورا کانت مخزونة فی الخیال او صورا رکبتها من تلک الصور المخزونة علی طریقة انتقاشها
فیه من الخارج ولما لم یکن له شعور بانتقاشها فیه من داخل لم یفرق بینها وبین الصور المنتقشة فیه من خارج
فیحسب الاشیاء التی هذه صورها موجودة فی الخارج حاضرة عنده کما فی الصحة بلا فرق والی هذا الو
اشار بقوله والمبرسم ما لا تحقق له ای ولرؤیة المبرسم ما لا تحقق له ومن القوی الباطنة الخیال وهی
ثابتة مغایرة للحس المشترک لوجوب المغایرة بین القابل والحافظ یعنی ان لصور المحسوسات قبولا عند
وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدئین متغایرین لما تقرر من ان الواحد لا یکون مصدرا
لاثرین ومبدأ القبول هو الحس المشترک ومبدأ الحفظ هو الخیال وانما احتیج الی الحفظ لئلا یختل نظام
العالم فانا اذا ابصرنا الشیء ثانیا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمییز بین النافع والضار والصدیق
والعدو واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول لا مشروط به فجاز ان یتحد اجتماعا فی قوة واحدة سمیتموها
بالخیال وبان الحس المشترک مبدأ لادراکات مختلفة هی انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور
العقلیة وتتصرف فی البدن فبطل قولکم الواحد لا یکون مبدأ لاثرین مختلفین واجیب بان الخیال لا بد
وان یکون فی محل جسمانی فیجوز ان یکون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخیال کالارض تقبل الشکل
بمادتها وتحفظه بصورتها وکیفیتها اعنی الیبوسة وبان مبدئیة الحس المشترک للادراکات المختلفة
انما هی لاختلاف الجهات اعنی طرق التأدیة من الحواس الظاهرة وکذا ادراکات النفس وتصرفاتها من
الحواس الظاهرة وکذا ادراکات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة اقول لا یخفی ان هذا
الجواب یدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا یکون الا قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف
الجهات وکذا الجواب بان القبول من الادراک من قبیل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ
وانواع الادراکات فی شیء واحد لا یقدح فی قولنا الواحد لا یصدر عنه الا الواحد بل اخر وهو ان

الصور الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول
لا بالكلية بل بحيث تحصل بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة يستحضرها الحس المشترك
من جهتها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض عليه بانه يجوز ان لا تكون محفوظة الا في الحس
المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق
فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور صورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس
بالتفات النفس وهذا لو ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة
ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور
عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة وهي الحس المشترك او الخيال
ومن تلك القوى الباطنة الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية
التي تدركها الشاة من الذئب فتهرب منه والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من امها فتميل
اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة بها ادراكها وتلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني
ما لا تدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما يتأدى اليه من الحواس الظاهرة
وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات
العجم كادراك الشاة معنى في الذئب وفيه الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان تكون آلة لادراك
انواع المحسوسات لم لا يجوز ان تكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بان من يشاهد
الشخص يحكم بانه صديق فضعيف لان الحاكم حقيقة النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني
عندها بواسطة كل منهما بآلتها الخاصة بها فلا يلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن يشكل
هذا بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها ومن تلك القوى
الحافظة وهي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان القبول غير الحفظ والحافظ للمعاني غير
الحافظ للصور والكلام فيه على ما مر ومن تلك القوى المتخيلة المركبة للصور المحسوسة والمعاني
الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة لها بعضها عن بعض تركيب الصورة بالصورة
كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ماله
هذا الصداقة له هذه النفرة وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون
وتفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس له هذا الطعم وقس على هذا تفصيل المعنى وتركيب
الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا رأس
وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وهذه القوة قد يستعملها العقل في مدركاته
بضم بعضها الى بعض وفصله عنه فيسمى مفكرة قالوا الدماغ بطون ثلاثة اعظمها البطن
الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما وهو على شكل الدودة ومحل الحس المشترك هو
مقدم البطن الاول ومحل الخيال مؤخره والمتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة

الفصل الخامس في الأعراض واختلافهم في أجناسها العالية وبيان معانيها

في مقدم البطن الأخير وليس في موضع شيء من هذه القوى إذ لا احساس منافس الحواس فيكون ضمادتها المؤدية إلى الاختلال **الفصل الخامس** في الأعراض وحصر أجناسها العالية في عشرة اختلفوا في أن الأجناس العالية للأعراض كم هي فذهب أرسطو ومن تابعه إلى أنها تسعة واختاره المص وذهب طائفة أخرى إلى أنها أربعة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة التي جعل أرسطو وأتباعه كل واحد منها جنسا وذهب طائفة أخرى إلى أنها أربعة الحركة والإضافة والكم والكيف وإنما رجح المصنف المشهور في قوله ويبطل الحصر مطلقا مع مذهب مخصوص لأنه لو كان راجعا إلى الأعراض على ما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودهما في الخارج فإن قيل فيهما على تقدير وجودهما في الخارج داخلتان في الكيف فلا انتقاض بهما قلنا المشهور في تعريف الكيف كما سيأتي اعتبار قيد يخرجهما عنه وح لا انتقاض لجواز كونهما نوعين حقيقيين فلا يكونان من الأجناس فضلا عن أن يكونا من الأجناس العالية وبيان انحصار الأجناس العالية للأعراض في هذه النسبة يتوقف على كون هذه الستة أجناسا وعلى عدم اندراجها تحت جنس وعلى كونها شاملة لأجناس تحتها وعلى أنه لا جنس عاليا غيرها ثم كونها أجناسا يتوقف على أن إطلاقها على ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي إذ لا يكون هناك معنى مشترك حتى يتصور كونه جنسا على سبيل التشكيك لأن المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا له بل إطلاقها على ما تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك أيضا من قبيل إطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالتسوية بل من إطلاق الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد أن لا يكون تمام ماهية ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام المشترك بين ماهيات المختلفة بالحقيقة حتى يتحقق كونها أجناسا ويمكن المناقشة في كل واحد من الأمور المذكورة وكذا بيان قيدها فكونها غير مندرجة تحت جنس لجواز أن يكون اثنان منها وأكثر مندرجة تحت جنس شامل لها وأما كونها شاملة لأجناس تحتها فقد يمنع لجواز كون ما تحت بعضها أنواعا حقيقية ويجاب بأن المراد ههنا من كونها عالية أنه لا جنس فوقها فيجوز أن يكون بعضها أجناسا مفردة وأما أنه لا جنس عاليا غيرها فلا حجة عليه بل غايته حكم الوجدان الإمام وهذه الأشياء التي يتوقف عليها انحصار المقولات في هذه العشرة مما لا سبيل إلى تحقيقها وما يقال في بيان الانحصار من أن العرض إن قبل القسمة لذاته فالكم وإلا فإن لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وإن اقتضاها فالنسبة إما للأجزاء بعضها إلى بعض وهو الوضع أو للمجموع إلى الخارج وهو إن كان عرضا فإما كم غير قار وهو متى أو قار ينتقل بانتقاله فالملك وإلا وهو الأين وإما نسبة فالمضاف وأما كيف والنسبة إليه إما بأن يحصل منه غيره فأن يفعل أو يحصل هو من غيره فأن ينفعل وإن كان جوهرا فهو لا يستحق النسبة إليه فالنسبة إليه لا تعارض عود إلى النسبة إلى العرض وسيندرج فيما ذكرنا فوجه ضبط يسهل الاستقراء ويقلل الانتشار الأول الكم يريد أن يذكر المباحث المتعلقة بكل واحد من المقولات التسع فبدأ بالكم لأنه أعم وجودا من الكيفية وأصح وجودا من البواقي أما أنها أعم

الأجناس العالية لجميع الموجودات عندهم عشرة جوهر و كم وكيف وأين ومتى ووضع وإضافة وملك وفعل وانفعال وقد جمعها بيت

وهو قمر عزيز الحسن ألطف مصره
لو قام يكشف غمتي لما انثنى

وجوداً من الكيفية فلان التعقل من الكمية عارض للامور المخالفة للكيفية اعطي المادتيات
وعارض ايضاً للمجردات العارية عن الكيفيات فقد وجد الكمية مع الكيفية وبدونها
فيكون اعم وجوداً منها ولكون المجردات عالة مثلا لا يقتضي كونها معروضة للكيفية لجواز ان لا
يكون علتها بخصوصها لا لشيئيتها وتحقيق ان العدد عرض لجميع المقولات حتى لنفسه وللكيفية
حتى لنفسه والكيفية لا تعرض لنفسها واما انها اصح وجوداً من البواقي فلان البواقي اعراض
نسبية لا تعرض لها في تعقلها موضوعاتها الا مقيسة الى غيرها بخلاف الكمية فانها مستقرة في
ذوات موضوعاتها مع قطع النظر عما عداها فمتصلة القار جسم وسطح وخط وغير القار الزمان
ومنفصلة العدد قد عرفت ان الكم هو الذي يقبل لذاته القسمة اي يمكن ان يفرض فيه جزء ما فان كان
بحيث يوجد لكل جزئين منه حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل والا فالمنفصل والمراد
بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط فانها
ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الاخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها
بداية للاخر فليس لها اختصاص باحد الجزئين ليس لها لا اختصاص بالنسبة الى الجزء الاخر بل نسبتها
اليهما على السوية والخط الى جزئي السطح والسطح الى جزئي الجسم التعليمي والآن بالنسبة الى جزئي الزمان
والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة بالنوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب ان يكون بحيث اذا ضم
الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص شيئاً ولولا ذلك لكان الحد المشترك
جزءاً آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيماً الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة
والتقسيم الى ثلثة تقسيماً الى خمسة وكذا فالنقطة ليست جزءاً من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط
بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم لا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى
المذكور فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزءاً من الستة خارجاً عنها وكان
من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة
مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود او غير
قار الذات الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في الجهات الثلث اعني الطول و
العرض والعمق فهو الجسم التعليمي وان قبلها في الجهتين منها فهو السطح وان لم يقبلها
الا في جهة واحدة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد ويشملهما قبول المساواة وعدمها
اي للكم خواص ثلاث تشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وهو كون المساواة بحيث
اذا نسب كم الى كم آخر فاما ان يكون مساوياً له او ازيد او انقص وهذه الخاصة من الاعراض
الذاتية الاولية للكميات وانما تعرض لغيرها بتوسطها فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير
ولم يلاحظ معها شيئاً آخر امكنه ان يحكم بينها بالمساواة واللامساواة واذا لاحظ شيئاً آخر
ولم يلاحظ معه عدداً ولا مقداراً لم يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من

الجسم

الاجسام والاعراض مما تقبل القسمة بواسطته والمراد بالقسمة هيهنا الوهمية وهو ان يفرض فيه شيء دون شيء وقد يطلق على الفعلية وهو ان ينفصل وينقطع بالفعل اى يحصل له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار اذ عند ما يبطل المقدار ويحصل مقداران آخران نعم المقدار يهيئ المادة لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار لانتفاء المقدار عند حصول الانفصال كالحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعي ولا يبقى معه ومنها مكان وجود العاد فيه اى اشتماله على امر يفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الواحد موجود في جميع الاعداد وهو يعدها وقد يعد بعض الاعداد بعضا ايضا واما بالقوة كما في الكم المتصل فانه قابل للتجزية فيجب ان يكون قابلا للتعدد لان التنصيف في المقدار تضعيف في العدد والعدد منه الواحد فان الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول فرض العاد الا بملاحظة احدهما فقد تبين ان للكم خواص ثلثا شاملة لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير تعرض له اولا وبالذات ولما علاه بتوسطه ثانيا وبالعرض والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هي التي تصلح لتعريف الكم بها لا الاولى لان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دوريا وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب بان المساوات واللامساوات مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس وحده بل انما يناله مع المتكمم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين عن الآخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان اخذه في تعريفه لا يقتضي توقفه على تعريفه ولا الخاصة الثانية لاختصاصها بالمتصل وفي الصحاح فكانه اخذ القسمة الانفكاكية وعرض عليه بعض الفضلاء بان الامام قد صرح في كتبه بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للكم المتصل ثم دار ان ما يعتد بذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله من غير حصوله بالفعل ولا شك ان الانفكاك في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول اعم من ذلك اعني امكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الامام ان قبول القسمة من خواص المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم اقول لا يخفى ان محصل كلام هذا القائل ان هيهنا انفسا ما هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل وانت خبير بان شيئا من الانقسامين ليس اعني الانفكاكية فلم اترغير مرة انها لا يمكن عروضها للكم المتصل واما الفرضية فلمشاكلتها نسبتها الى الكمين المتصل والمنفصل لانها ان اريد بها كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل وان اريد بها نفس الفرض لا كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فلا شك ان هذا المعنى حاصل لكليهما بالقوة لا بالفعل وهو اذا وعرضا اى الكم ينقسم الى الكم بالذات والى الكم بالعرض فالكم بالذات هو الذى عدا عن المقولة

والفرضية لعين بهذه المثابة اما الانفكاكية

اعني العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم بالعرض هو لما ارتبط بالكم الذاتي مصحح لاجرا اوصافه
عليه وهو اما محل للمقدار والعدد او حال في الكم بالذات كالشكل او حال في محله كالالوان الحالة
في الجسم لما تعلق بالكم الذاتي نوعا من التعلقات مصححا لاجرا اوصافه عليه كما يقال هذه القوة متناهية
باعتبار اثرها اما في الشدة والمدة او العدة وكالزمان مع انه كم متصل بالذات كم متصل بالعرض
نظرا الى انطباقه على الحركة التي هي كم متصل بالذات ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتي والكم العرضي لان
العدد يعرض لجميع الاشياء والى هذا المعنى اشار بقوله ويعرض ثاني القسمين منهما لاولهما اي يعرض
الكم المنفصل الذي هو ثاني القسمين في تقسيمنا للكم الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذي هو
اول القسمين فيهما اي في الذاتي والعرضي فقوله فيهما من تتمة اولهما والضمير في قوله فيهما راجع الى الذاتي
والعرضي والضمير في قوله لاولهما راجع الى القسمين الذين هما المتصل والمنفصل وقد يعرض الكم المنفصل
بالذات للكم المنفصل بالذات كما في قولنا خمس عشرات فيصير المنفصل بالذات منفصلا بالعرض ولا استحالة
في ذلك للتغاير بين العارض والمعروض ولو بالخصوص وفي حصول التنافي وعدم الشرط كما لا يدل على انتفاء التضاد
لما بين الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى الخواص الاضافية وهو عدم قبوله التضاد وانما كان خاصة
اضافية للكم لان غيره ايضا كالجوهر لا يقبل التضاد كما هو المشهور يعني ان في حصول منافي التضاد للكم دلالة
على انتفاء التضاد اي علمنا ان الكم لا يكون ضدا للكم وكذا في عدم شرط التضاد للكم دلالة على ذلك العدم اما بيان
حصول منافي التضاد فهو ان الكم المتصل بعض انواعه عارض للبعض فان الخط عارض للسطح وهما عارضان
للجسم والعروض والشيء للشيء مناف للتضاد بينهما وكذا الكم المنفصل بعض انواعه مقوم للبعض وحصول التقوم
بين الامرين مناف للتضاد بينهما واما بيان عدم شرط التضاد فلان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما في
الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا
ويمتنع ان يكون للنوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالضرورة غير موضوع الاربعة مثلا
وكذا النوعين من المقدار فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط
السطح ولا يكون بين النوعين من العدد ولا بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضنا
متباعدين يوجد عدد اخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الاخر وكذا كل من المقدارين هكذا ذكروا واقول
لم يثبت بعد ان احد الضدين لا يكون عارضا للاخر ولا مقوما له على ما سبق ولان التضاد يجب ان يرد
على موضوع واحد ايضا قد سبق ان الاعداد انما تتقوم بوحداتها لا بالاعداد التي تحتها وايضا استدلاله
بعروض بعض انواع الكم المتصل للبعض انما يدل على انتفاء التضاد بين العوارض والمعروضات ولا يدل على انتفاء
التضاد بين الخطين او بين السطحين وبين الجسمين فان كل واحد من الخط والسطح والجسم مندرج تحته
انواع لا يعرض بعضها البعض وايضا قوله ان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي
وللخط السطح يرد عليه مثل ما ورد على الاستدلال بالعروض وهو انما يدل على انتفاء التضاد بين الخط والسطح و
بين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه بين انواع واحد منها فجاز ان يتضاد مثلا الجسمان

التعليميان

(حاشية)

فان القوة متناهية ... الآثار التي ... الشدة ... والتناهي بحسب العدد ... فيكون القوة ...
... من خواص الكم ... عروضه للكم المنفصل ... السطح والجسم
التعليمي يعرض ... التجزية فيعرض له العدد
الذي هو الكم المنفصل ... عروضه للكم المنفصل
العرضي ... الزمان ... ليس بالذات ... حركة ... الانفصال ...

... المشهور ان ... التضاد بين ... الموضوع ...
... بالتضاد بين الصورة النوعية ...

لا يتقوم بالوحدات ... الاعداد او مركب من الوحدات التي يبلغ مجموعها
ذلك العدد لا من الاعداد التي تحته فان العشرة
مثلا متقومة بالواحد عشر مرات لا بثلثة وسبعة
ولا باربعة وستة ولا خمسة وخمسة ...
الاعداد التي تحتها ...
... ستة ... واحدة
... العشرة
مع القطع عن ... الاعداد التي تحتها
... ان يتقوم
العشرة
بثلثة وسبعة ... باربعة وستة ولا
من ... خمسة وخمسة ...
لان كل واحد منها كاف في تقومها ...
مع انه ... يستغني الشيء عن ذاتيه ...
... فقط ... الترجيح بلا مرجح

٥١

التعليميا المنفلق ان في الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد تضادا مشهورا كما في التخلخل و
التكاثف الحقيقيين وايضا يرد ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط الذي يعرض الخط للجسم بلا
توسط سطح بينهما كالمحور للكرة فلا مانع للخط والسطح من ان يتضادا ويوصف الكم بالزيادة والكثرة و
مقابليهما اي النقصان والقلة دون الشدة ومقابلها اي الضعف يعني ان الكم المتصل يوصف بالزيادة
والنقصان اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك الخط او انقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد
والكم المنفصل خاصة يوصف بالكثرة والقلة فيقال هذا العدد اكثر او اقل من ذلك العدد واما وصف الزمان
بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزيته الى الايام والساعات وغيرها ولا يوصف
الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط او اضعف منه كما يقال هذا السواد اشد
من ذلك السواد وذلك اضعف من هذا وانواع الكم المتصل القار اي الخط والسطح والجسم التعليمي قد
تكون تعليمية وذلك بان يؤخذ كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات
الى شيء من المواد واحوالها فاذا تخيلنا الثخن اعني مقدارا الممتد في الجهات الثلث من غير ان نلتفت الى
من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا قيل ثم انه لا يمكننا ان نتخيله الا متناهيا لان
البرهان الدال على تناهي الابعاد في الخارج بل يدل على تناهيها في الذهن لان الامتداد الحسي المتخيل لا
الا في الجسمانية يجب تناهيها يجب تناهيه ما لم يعقل فعلى هذا نقول الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية في الامر
الشخصي المتخيل اذا كان غير متناه بلا فرق لا يقال اذا امتنع تصور المقدار الذي لا يتناهى امتنع الحكم عليه
وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد شخصي غير متناه لا تصور امتداد لا يتناهى على وجه كلي فالممتنع هو المتخيل
لا المتعقل كذا قيل واقول فيه نظر لان مساواة الطول الذي الصورة فيه المقدار ليس بلازم والا لم يمكن تخيل الا
العظيم كالجبل والسموات ح لم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه وتصور الحالة في القوة متناهيا
واذا تخيلنا السطح كذلك اي من غير التفات الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا
الخط اذا تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت الانواع
الملحوظة على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعني الرياضية تبحث عن هذه الانواع المأخوذة
هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة
والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا يبتدئون بها في التعليم وفي رياضة النفوس لانسها عن الغلط
فانها علوم متسقة منتظمة قلما يضل الفكر فيها وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار اي هذه الانواع
الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي كما يمكن ان يؤخذ لا بشرط شيء على ما عرفت يمكن
ان يؤخذ بشرط لا شيء ايضا بخلاف السطح والخط فانهما يمكن ان يؤخذا لا بشرط شيء ولا يمكن ان يؤخذا
بشرط لا شيء فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد في الجهات مجردا عما عداه ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتين
والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة ولا يمكن ايضا ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط مجردا عن الامتداد
العرضي والعمقي مثل لا يمكن ان يتخيل النقطة بل لا بد ان يتخيل لها امتداد ما وان كان قليلا جدا في الطول

٢ ما اليقينيات وتعبدها

بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل حينئذ صغيرا لا نقطة وكذا لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد
في جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له امتداد عرضي بل عمقي ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا
جسما لا خطا وكذا لا يمكن تخيل السطح اذ لا يمكن ان يتخيل امتداد في جهتي الطول والعرض مجردا عن
الامتداد العمقي المرة بل لا بد ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا
جسما لا سطحا فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورها عقلا و[illegible] ولا يمكن تخيلها
بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا يشهد بذلك كله الوجدان الصحيح اقول وفيه نظر اذ
قد ظهر انفا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح
وعوارضه هذا القائل ايضا مصرح بذلك وتختلف الجوهرية عما يقع في جواب ما هو يعطي عرضية
التبدل مع بقاء الحقيقة وامتناع التناهي الى بعضها وبقاء الكرة الحقيقية والانتفاء الى عرض والتفوق
به يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام ادلة
عامة للجميع اولا ودلايل خاصة كل واحد منها يختص بنوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهرية
قد تختلف عما يقع في جواب ما هو عند السؤال عن هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم والزمان والعدد
فيكون هذه الانواع اعراضا اذ لو كانت جواهر لما تختلف معنى الجوهرية عما يقال في جواب ما هو عند
السؤال عنها واعترض عليه بان الكلام حتى يقوم عليه برهان واما ما ذكره في تقريرها من ان هذه الامور مما تختلف
معنى الجوهرية عنه فجاز ان يكون من قبيل الخواص التي لا تقع عليها في جواب ما هو واما الدليل الخاص بالجسم
التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية المشخصة بعينها فان الشمعة المشخصة
بعينها يتبدل مقاديرها طولا وعرضا وعمقا بتبدل اشكالها فانها اذا دورت وكان لها سطح مخصوص ممتد في الجهات الثلث
على نسق واحد بحيث يمكن ان يعرض في داخلها نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها
كعب كان لها مقدار على غير ذلك النسق واذا طولت يتفاوت مقاديرها بحسب ابعاد التطويل مع ان الشمعة
المشخصة باقية بعينها في هذه الحالات كلها لا يطرء عليها انفصال فذلك المتبدل ليس متعلقا قط لا
متعلقا بظواهر الشمعة كالشكل بل باعماقها جميعا وليس جوهرا والا لكان جزءا منها ويتبدل بتبدله
ينتفي بانتفائه انتفاء الكل بانتفاء الجزء فهو عرض سار فيها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده
وعرضيته واعترض عليه بان الجسم التعليمي القائم بالشمعة وامثالها لا تبدل فيها اصلا بل تتوارد عليه
سطوح واشكال مختلفة واجيب بان التبدل ليس متعلقا بظواهر الشمعة فقط بل متعلق باعماقها ايضا
فالتبدل ليس مقتصرا على السطوح والاشكال والحاصل ان الابعاد الجسمية الثلثة اعني الطول والعرض
والعمق يختلف في تلك الصور زيادة ونقصانا ويختلف بحسبه الاقدار الجسم التعليمي اقول يمكن ان يناقش
بان الجسم التعليمي انما يكون تعينه بتعيين مساحته ومساحته في جميع تلك الصور واحدة لا يختلف لكن الشد
اذا ثبت بالتخلخل والتكاثف لا يتوجه هذه المناقشة مع ان اعترض ايضا بانه مرتفع في الجزء الذي لا يتجزى
فان من قال به يقول تركب الجسم منه يقول ليس هناك تبدل المقادير بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة طولا وعرضا

فبلا

وبذلك يختلف اشكال الجسم وقد يجعل هذا الدليل عاما متناولا للسطح والخط ايضا بان يقال
مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب اذا جعل اعتبر قاعدة مثلث فلا شك ان السطوح الستة والخطوط
الاثني عشر التي كانت في المكعب قد تبدلت الى السطوح الاخر والخطوط الاخر والجسم الطبيعي باق
بحاله لم يتبدل بعد وعلى هذا الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي
والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته للجسم يفتقر الى برهان ولذلك امكن توهما ان يتصور
جسما غير متناه وما يكون اثباته للشيء مفتقرا الى البرهان لا يكون مقوما له فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي
اولى بان لا يكون مقوما له لانه انما ثبت للشيء بسبب امر خارج عنه لا يكون مقوما له لا يقال وجود الشيء في
تحققه انما هو بعلته وعلة الجزء قد تكون خارجة عن الكل لانا نقول الكلام في ثبوت الجزء للكل لا في ثبوته
في نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل بسبب امر خارج
لم يكن كذلك واعترض عليه بان مقوم الشيء انما لا يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان تعقل الشيء متصورا بالكنه
واما اذا كان متصورا بوجه ما فجاز ان يثبت له مقوماته بالبرهان الا ترى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة
مع زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها وقد يقال ان التناهي لا يكون
من مقومات الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتهائه فهو امر عدمي فلا يكون جزءا لامر موجود واما الدليل
الخاص بالخط فتقريره ان الجسم يوجد بلا خط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط
له بل يكون عرضا له وانما يعترض عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوما
للجسم الذي وجد وتحقق فيه وقد يستدل ايضا على عرضية السطح والخط والنقطة بانها نهايات للجسم التعليمي الذي هو
في العرضية اولى وكذا بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل كونها جواهر لما تقدم من استحالة الجزء
وما هو في حكمه فيكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان فتقريره ان الزمان في نفسه مفتقر الى الحركة لانه مقدار
لها والمقدار مفتقر في وجوده الى المقدر والمفتقر في وجوده الى الغير عرض واما الدليل المختص بالعدد فتقريره ان العدد
متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم بالاعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط
عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالسرير ونحوه وخطئه الجوهر قوله بعد عرضيته يشار الى الدليل العام وقوله والمستند
الى قوله على عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى الدلائل الخاصة وفي كلامه تشويش
مرتب فان التبدل مع بقاء الحقيقة يتعلق بالجسم التعليمي وافتقار التناهي الى برهان يتعلق بالسطح ووجود
الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى الغير يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد ولحيث الاطراف
اعلم انه قد تقرر بها مع نوع من الاضافة السطح طرف الجسم والخط طرف السطح والنقطة طرف
الخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام او لا فاختار المصنف انها ليست اعداما لكنها متصفة بالاعدام
نوع ما من الاتصاف وهذا القدر لا يقتضي عدميتها لجواز اتصاف الموجود بالعدم اما انها ليست اعداما
فلوجوه منها ان الاطراف نهايات لما له الاطراف اعني الجسم والسطح والخط فانه ينتهي الجسم عند الاطراف
يكون ذوات اوضاع لامتناع ان يتناهى ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا تكون

اعداما لامتناع الاشارة الى العدم واعترض عليه بان الاعدام قد يشار اليها بتبعية محالها كما يشار الى العمى
العمى بواسطة الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون الاطراف كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى في احد جهاتها
فقط فلا شك انه يوجد هناك شيء يمتد في جهتين هو السطح واذا انتهى في جهتين فقط يوجد هناك شيء يمتد في جهة واحدة
وهو الخط واذا انتهى الخط وامتد اوجد هناك شيء لا يمتد في جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة
ومنها ان الجسمين اللذين لا مفصل في شيء منهما العمق يكون كل منهما متصلا في حد تماسه اذا تلاقيا ابتداء
طولا وعرضا فما يلاقي به كل واحد منهما الاخر لا يكون معدوما لاستحالة تلاقي المعدومين ولا جوهرا
منقسما في الطول والعرض وهو ذو العمق والا يلزم اما تداخل العمقين واما كون التلاقي ببعض منهما دون بعض
انهما متلاقيان اصلا فرض على ذلك اثبات الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين واما انها
متصفة بالاعدام مع نوع من الاتصال فلان السطح مثلا يوصف بان الجسم ينتهي وينقطع عنده
ولانها امر عدمي يعرض للسطح بالاضافة الى الجسم كذا الحال في الخط والنقطة واستدل على ان الاطراف الحيث
موجودة بان الاطراف نهايات والنهاية معدومة وبان السطحين اذا التقيا عند تلاقي الجسمين فلا يخ
اما ان يكون كل منهما ملاقيا للاخر بالاسر فح يلزم التداخل او لا بالاسر فح يلزم انقسام السطح عمقا وكذا
الخطان اذا تلاقيا عند تلاقي السطحين يلزم التداخل على تقدير الملاقاة بالاسر والانقسام عرضا على تقدير
الملاقاة لا بالاسر وكذا النقطتان اذا تلاقيا عند تلاقي الخطين يلزم التداخل او الانقسام واجيب عن الاول
بان الاطراف ليست نهايات بل امور معروضة للنهايات كما ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين
من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم
والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم والصغر من
جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر
بحسبهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط متصف بالعظم والصغر من جهة الطول ولا امتناع
في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر من جهة والحاصل ان امتناع التداخل
انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل والحق معه والتناهي
وعد بعضهم التناهي واللاتناهي من جملة العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس للكم المتصل
والمنفصل فان التناهي يوصف به الكم ولا يوصف به غيره الا بسببه وانما ذكرهما هنا ولم يذكره عند
ذكر خواص الكم لعلاقة بينه وبين الاطراف وهي انهما انما تعرض للكم المتصل بسببه وهما اعتباريان لا
يوصف بهما الامور التي لا تحقق لها في الاعيان الثالث من الاعراض الكيف ويرسم بقيود عدمية
محضة جعلتها بالاجماع لا طريق الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة فلا يتصور لها جنس
وهو ظ ولا فصل لما تقدم من ان ما لا جنس له لا فصل له ولم يظفروا للكيف بخاصة شاملة سوى
المركبة من العرضية والمغايرة للكم والاعراض النسبية الا ان التعريف بها كان تعريفا للشيء بما يساويه
في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض

المبحث الثاني في الكيف

النسبية

التشبيه الى كرة خاصة التي هي اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فخرج الجوهر والكم
والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض زاد الكيف زاد قيد على اقتضاء اللاقسمة احترازا
عنهما ولا حاجة الى زيادة قيد الاولية كما فعله بعضهم حيث قال اقتضاء اوليا لادخال العلم بالبسيط
حيث يقتضي اللاقسمة لكن ليس هذا الاقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق لان قولهم لذاته يغني عنه وذكر ما
رسم للكيف بقيود عدمية كل منها غير مختص به ويكون جملتها بالاجتماع مختصة به واقسامه اربعة اي قسم
الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والتعويل في الحصر
على الاستقراء ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكروا وجوها منها ان الكيف اما ان
يختص بالكم اولا والاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة اولا
والاول الكيفية المحسوسة والثاني اما استعداد نحو الكمال وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية
النفسانية فيتوجه لم قلتم ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات
الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون حقيقته استعدادا
جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غايته انا لم نجدها فالمآل هو الاستقراء
فالمعول عليه اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس او للاجسام من حيث
انها ذوات الانفس او لا يتعلق بوجود النفس الاول الكيفية النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكمية
او لا والاول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني اما استعداد او فعل الاول هو الكيفية الاستعدادية
والثاني هو الكيفية المحسوسة فيتوجه لم قلتم ان الاجزاء على الفعل هو الكيفية المحسوسة لم لا يجوز ان يكون
كيفية هويتها الفعل لا الاستعداد ولا تكون محسوسة والمحسوسات بدا بالكيفيات المحسوسة لانها اظهر
الاقسام الاربعة اما انفعاليات او انفعالات لان الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب
وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها ولكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج
الحاصل من انفعال العناصر فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة
النار فان النار حارة لا بخصوص المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هي
نوع تابعة للمزاج كما في الفلفل وهذا معنى قولهم بشخصها او نوعها او ان الحرارة ليس نوع الحرارة انما
وغيرها الا حقيقيا ولا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات لانها
لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل فسميت بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة وبينها على ثبات المثال
وتعليق هذا القسم يشارك القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات لكن حاولوا التفرقة بين القسمين
فنقص من الاسم شيء واطلق ما بقي عليه تنبيها على قصوره وهو على ما ذكروا وعسى ان يكون وهي مغايرة للا
شكال زعم جمع من الاوائل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال لما قالوا ان الاجسام ينتهي تحليلها الى اجزاء
صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي وزعموا ان تلك الاجزاء مختلفة الاشكال فالا
الاجزاء التي يحيط بها اربع مثلثات تكون متحددة الاطراف مفرقة لاتصال العضو فيحس منها الحرارة

والاجزاء

والكيفيات الاستعدادية

٢٥٦

والاجزاء التي يحيط بها سطح مستوية لكون غليظة الاطراف غير نافذة في العضو فيحس منها بالبرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو لاجزاء ضعيفا ويكون سببا للنفوذ فيه هو الحريف والجزء الكثيف لاقبض فالتقطيع هو الحلو وكذا القول في الالوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط هذين انواع من اشكال الالوان المتوسطة بين السواد والبياض وقد جماعة من المتكلمين ليس في التفاحة لون ولكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الحمرة في الضوء عقيب مباشرتنا لها وكذا الكلام في الطعوم والروايح والالوان قد الاشاعرة ان ثبوت هذه الكيفيات من اجل الاشكال الضرورية والاستدلال لا يعطا الضرورة باعيد لكن المشائين ابطلوا قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال ملموسة اي مدركة باللمس في الجملة الالوان والطعوم والروايح غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها وانما فسرنا الملموسة بما ذكرنا ليندفع ما قيل من انا لا نسلم كون الاشكال ملموسة بل الملموس هو السطح واما الهيئة الحاصلة من احاطتها فمبصرة لا ملموسة فان قيل نحن لا ندعي ان الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال يوجب كيفيات حاصلة في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئة فقط ولا امتناع فان يكون اختلاف الاشكال معينا للالة البصرية اولالة اثر اخر وليس في الخارج كيفية محسوسة مغايرة لنفس الشكل فما ذكرتم من الدليل لا يدل على ثبوتها اجيب بان تلك الهيئة الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال لان الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة والذائقة والشامة ليست ملموسة واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال في الحواس جاز وجودها في الاجسام الخارجية ورد هذا الجواب بمنع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت كيفيات في الاجسام الخارجية لا ثبوتها فيها والوجه الثاني لابطال قول القدماء هو ان هذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم والروايح و الحرارة واخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بانه ان اريد بالتضاد التضاد المشهوري فلا نسلم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اريد به التضاد الحقيقي فهو في الكيفيات انما يكون بين الاطراف فيلزم مما ذكرتم ان لا يكون الاشكال كيفيات هي الاطراف فيجوز ان تكون كيفيات الاوساط والجواب عنه بان بعض الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي واجناس الكيفيات فيها تضاد حقيقي فيتغايران قطعا اقول ليس بشيء لان ذلك انما يدل على تغاير جنس الشكل والكيفية وهو غير مفيد ههنا اذ لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف مع الاشكال كما اشار المعترض وهذا معنى قوله لاختلافهما بالحمل اي يحمل شيء على الاشكال ولا يحمل على هذه الكيفيات وبالعكس اي يحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال اما ما حمل الشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو ان الاشكال ملموسة وهذه الكيفيات ليست ملموسة كما ذكرنا في الوجه الاول واما حمل الشيء على هذه الكيفيات دون الاشكال فهو ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة والاشكال ليست متضادة كما ذكرنا في وجه الثاني واية هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج

البحث في ان المحسوسات مغايرة للمزاج

لعمومها اثبات ظاهر تقدم من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك لانها اتم من المزاج لان
الكيفية المحسوسة قد تحصل بغير المزاج كما في البسائط والمزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فيكون
اعم من المزاج فيكون مغايرا له لان التغاير لازم على ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة لانه
لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار والبارد التي تستحيل تارة الى البرودة وتسمى
ما بالقياس الى الحرارة فهي بالحقيقة من جنس الحرارة والبرودة فيكون كيفية ملموسة منها اوائل الملموسات
الملموسات انما هي اوائل المحسوسات لوجهين احدهما ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان
عن هذه القوة وقد يخلو عن هذه الحواس الظاهرة كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد
الفاقد لحاسة البصر والحكمة في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال المزاج فلابد له من الاحتراز عن الكيفيات
المفسدة اياه وفعل المعادة ذلك كما له ولذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائها فالحكمة تقتضي ان لا
يخلو حيوان عن هذه القوة واما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فجاز الخلو عنها الثاني ان لا
العنصرية قد يخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا يخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة
في ذلك ان الابصار انما يتوقف على توسط جسم فلابد ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة
والا لاشتغلت الحاسة بكيفيته فلا يدرك كيفية الجسم الاخر على ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف على
تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم واختلاطها بشيء من اجزائه وايصالها اياه بالنفوذ الى القوة الذائقة
فلابد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل
يحس بطعم مركب وكذا الشم يتوقف على جسم يتكيف بكيفية ذي الرائحة او يختلط باجزائه فلابد
من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرائحة لما ذكرنا وهكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت
اليه فلابد ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما ينبغي ولم يحصل الاحساس التام واما
اللمس فلا حاجة به الى التوسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة كان الملموسات اوائل المحسوسات لما عرفت فكانت هذه الكيفيات الاربع اوائل الملموسات
لانها مستكملة اولا وبالذات وما عداها من اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف
والخفة والثقل تدرك بتوسطها وهذا معنى قوله والبواقي منتسبة اليها وما قيل من ان الخشونة
والملاسة ملموستان بلا توسط فقد يجاب عنه بانهما من الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات
كلاف ومفرقة للمختلفات اعلم ان الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات غنيتان عن التعريف فما ذكره
من خواصهما لم يقصد به تعريفهما بالقصد بل بيان احكامهما اما الاول من خواص الحرارة [illegible]
وبواسطة الحركة ثم ان المركبات لما كانت مركبة من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة وكلما كان
الطف كان اقبل للخفة الحاصلة من الحرارة فان الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع
فيه من الارض لا جرم اذا عملت الحرارة في المركب بادر الى الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف دون الكثيف
فانه لا ينفصل الا بطيء او ربما لم تقدر الحرارة خفة تقوى على تصعيده فيلزم من ذلك [illegible]

المختلفة الطبائع التي منها تركب المركب ثم يحصل عند تفرق ذلك المختلفات بهذا السبب اجتماع
المتشاكلات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تقتضي الحركة
الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة
فالحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فنسب الاجتماع اليها
كما ينسب الافعال الى معداتها فلهذا السبب قيل ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات
وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان في المركب الذي لا يكون بسايطه شديدة الالتحام اما الذي يكون
التحامها شديدا بين امتزاج اما ان يكون اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال او لا وعلى الاول
اذا اثرت الحرارة فيه حدث حركة دورية كما في الذهب لان النار انما لا تفرقه لان التلازم بين بسايطه
جدا فكلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدث حركة دورية وعلى الثاني ان
كان الغالب هو اللطيف تصعد بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف
فان لم يكن غالبا جدا احدث تسييلا كما في الرصاص او تليينا كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق
والنورة لم يحدث فيه شيئا بل مجرد سخونة ويحتاج في تليينه الى الاستعانة باعمال اخر او الاستعانة
بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق وعلى تحصيل التصعيد
وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات بناء على المانع لا يخلو في كون هذه الافعال خاصية لها لان هذه
انما تكون عند تحقق الشرائط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة الواحدة تختلف بحسب اختلاف
القوابل وما ذكرنا من ان الحرارة تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات انما هو اذا اثرت في البسيط
فقد يحصل منه تفريق المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه
وانما تفيد الحرارة من الخفة الى الفوق ويختلط ويلتزق بذلك الهواء الاجزاء المائية صعودا فيصعد معه ويكون
مجموع ذلك بخارا فالحرارة تكون مفرقة للمتشاكلات اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس اي هي
جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في المركبات المختلفة الاجزاء وجب تكاثفها والتصاق بعضها ببعض
ومنعت من تفارقها فالحرارة توجب تسييل الرطوبات المجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة
توجب تجمدها وتكاثفها وانضمامها وهما متضادان اشارة الى رد من زعم ان البرودة تقابل
الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك
بل التقابل بينهما تقابل التضاد وتطلق الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة والحرارة
تطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة في جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة
الحاصلة من تاثير شعاع الشمس لا بسبب قرب مسامتتها وثالثها الحرارة التي توجبها الحركة ورابعها
الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة في افعالها كالجذب والدفع والهضم وغير ذلك
ولذلك ينسب اليها كونها غذاء للبدن وافلاطون يسميها النار الالهية وهي المسماة بالحرارة الغريزية
وقد اختلف فيها الاراء فمذهب جالينوس انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة من المزاج وذلك

قال الشيخ
في رسالته المحمودية
كيفية فعلية محركة لما يكون فيه
الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان يجمع المتجانسات
ويفرق المختلفات ويحدث تخلخلا من باب الكيفية وتكاثفا من باب الوضع لتصعيده الالطف
احداث الخفة والمبل المصعد ثم يترتب على ذلك
بحسب اختلاف القوام اثار مختلفة من
الجمع والتفريق والتبخير الى
غير ذلك

قال السيد
الشريف
قدس سره
الحاشية وقد
يحصل الا ...
اثرت في الجسم
البسيط كالماء فانه
ينفصل عنه اجزاء ...
بالتبخير ويتصاعد الى
مكان الهواء فيحصل بعضه
فرقت المتشاكلات وجمعت
المختلفات انتهى ما افاده
فلا يظهر وجه عدول الشارح عن ذلك
الى الاقتصار على تفريق المتشاكلات

قوله ولا اشتبه ... ان
القدماء ... وجود البرودة وجعلها
عدم الحرارة ... ومن التكثيف
كالسيلان والترقيق فعلان وجوديان
متقابلان لهما ولا يمكن اسناد الفعل الوجودي
الى العدمي ... المشتركة فلا بد من
وجود كيفيتين وجوديتين يكونا مصدرين
لهذه الافعال الاربعة المتقابلة ...

لان الجزء الناري اذا خالط سائر الاجزاء العنصرية وحصل منها مركب وكان ذلك الجزء الناري مفيدا لذلك
المركب طبخا واعتدالا وقواما ولم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل قوامه ولا في القلة الى حيث
يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب مدة فحصل بسبب ذلك الجزء الناري لذلك المركب
الاعتدال والقوام اللذان بلغ حصولهما بذلك الجزء الناري الذي شانه ونعته ما ذكرناه هو الحرارة
الغريزية وانها كما تدفع البارد الوارد على المركب بالمضادة كذلك تدفع ايضا الحار الغريب الوارد على المركب
لاجل ان الحار الغريب اذا حاول تفريق المركب فالحرارة الغريزية تدفع اثره بما يفيد المركب من الالتحام
الحاصل بالطبخ والنضج فظهر هذا التفاوت بين الحرارة الغريبة والحرارة الغريزية ليس بالماهية
بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزءا من المركب وكون الغريبة ليست كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة
الغريبة صارت جزءا من المركب والحرارة الغريزية خارجة عنه كانت الغريبة عند ذلك تفعل فعل
الغريزية وتفعل فعل الغريبة وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة تخالف بالنوع والحقيقة لباقي اقسام
الحرارة وان هذه الحرارة انما يستعد بها المركب بالفيضان عليه كما يفاض النفس والقوى على ما
الشيخ عنه في حيوان الشفاء من انه قال الحرارة التي يهيئ البدن لافاضة النفس ليست من جنس الحار
الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل
بتوسطها مناسب لجوهر السماء لانه ينبعث عنه بعضها اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل
للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية فتفاض عليه مزاج معتدل يحفظ التركيب وحرارة
غريزية بها قوام الحيوة وقبول افاضة النفس وفرق بين الحار السماوي وبين الحار الاسطقسي فان الحرارة
تتبعها الحيوة التي لا تتبع الحرارة النارية واستدل ارسطو بان اثار الحرارة النارية مباينة بالذات لاثار
الحرارة السماوية بوجوه ثلثة الاول ان حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض الثياب وحرارة النار بالعكس
كذلك الثاني ان حرارة النار عندما تقع على الفواكه تحرقها وتمنعها فاذا استولت على الفواكه انضجتها
ولذلك ما يسرع ادراكها في البلاد الحارة على ادراكها في البلاد الباردة الثالث ان الاعشى يتضرر بضوء
النار فالحاصل ان لوازم هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة
السماوية غير الحرارة النارية والغريزية من جنس الاولى دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية متى افرطت
وقويت اوهنت القوى وانقصت الافعال والغريزية كلما اشتدت كما في الشباب ازدادت الافعال الطبيعية جودة
وايضا الغريزية تفارق البدن مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة بدليل
بدن الميت بعكس ما كانت تلمس وتدرك من الحرارة في بشرته ويتعفن بدنه وينتفخ انتفاخا عظيما ولو كان في وسط
الجمد والثلج لئلا يتوهم ان الحرارة التي عفنته ونفخته استفادها من خارج وتحقيق ذلك ان العفونة هي حركة
النارية التي في المركب لامتزاجها بما امتزجت بها من الاجزاء الرطبة الى الانفصال قبل ما بلغها من الحوائج
الى الطبيعة النارية فتعرض بسبب ذلك تخلخل فتتحرك بها الرطوبة وتعطى غليانا ما ينفصل به لطيفها من كثيفها
الممتزج اما الى البساطة الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية لا يستولى عليها العفونة ما لنقصان الرطوبة

او لجودة الامتزاج فلا يتحرك اجزاوه الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية موجودة بعد الموت والحرارة
الغريزية التي كانت تمنعها فعلم الجبوة عن ان يستولي على رطوبات البدن فتعفنها مفقودة وليس هذه الحرارة
موجودة في الحيوان فقط بل موجودة في النبات ايضا لان بها تتعفن العنب في شجرها كما اذا تعفن قطعت منها
بل الطبخ في النبات من فعل حرارة مثلها الا انها لا تظهر فيه لسطوحها في الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ
الحرارة على تلك المعاني الاربعة ليس بسبب اشتراك اللفظ على ما يتوهم بل هو لمفهوم واحد هو الكيفية
الملموسة المخصوصة والظاهر انها جنس تحتها انواع اربعة والمفهوم من عبارات المصنف ان لفظ الحرارة يطلق
على الكيفية المحسوسة وعلى معان اخر غيرها ولا اعرف له وجها فانه يقول ان الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة
وعلى الحرارة الغريزية التي لا تدرك باللمس وعلى الحار الغريزي ايضا وهما ليسا من الكيفيات الملموسة لان الثالث جوهر
والاول ليس مما يدرك بحس اللمس ومما يقال من ان معنى ان الحرارة تطلق على معان اخر مخالفة للكيفية المحسوسة
من النار في الحقيقة مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية الفائضة من الكواكب الحادثة من الحركة
ففي غاية البعد اذ لا قرينة مخصصة للكيفية بالمحسوسة من النار والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل
لا شك ان الماء رطب ولو وصفناه احدهما سهولة التشكل والثاني سهولة الالتصاق والانفصال فبعضهم عرف
الرطوبة باعتبار الوصف الاول فقال هي كيفية تقتضي سهولة التشكل بشكل الحاوي الغريب واورد عليه بانه
يقتضي ان يكون النار ارطب العناصر لكونها الطفها ولم يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل في النار التي
تلينا بسبب مخالطة الهواء والنار الصرفة ليست كذلك مع ان اللطافة تطلق على معان اربعة رقة القوام وقبول الانقسام
الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة التاثر من الملاقي والشفافية وكون النار الطف العناصر بمعنى الرابع ثم لكنه
لا يقتضي قبولها للتشكل فان السماوات شفافة وليست قابلة للتشكل واورد عليه ايضا انه يقتضي ان يكون
الهواء رطبا بل ارطب من الماء وانه باطل بالاتفاق لكل على ان الرطب اذا امتزج باليابس افاده استمساكا عن التفتت
والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا واجيب بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق انما هو في
من الهواء لكن نفي كون الهواء ارطب من الماء واقول يمكن الجواب عنه بانه ذلك انما يلزم ان لو كانت الرطوبة مفسرة
بالسهولة المذكورة فانها في الهواء ازيد منها في الماء لكنها كذلك ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها
وكون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء ازيد منها في الماء ثم فان قيل زيادة الاثر دليل على زيادة
المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم تكن في الهواء ازيد منها في الماء لم تكن السهولة في الهواء ازيد منها في
الماء قلنا زيادة الاثر كما يكون بحسب المقتضي يكون بحسب القابل ايضا ولعل الهواء لكونه ارق قواما من الماء
اقبل للسهولة المذكورة والاخرون عرفوها باعتبار الوصف الثاني فقالوا كيفية تقتضي سهولة التصاق الجسم
بغيره وسهولة انفصاله عنه واورد عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب
من الماء وهو باطل قطعا واجيب بان العسل ليس اكثر التصاقا واشد من الماء لانه اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة
بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يلزم ان يكون
الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل اسهل التصاقا

قد يعبر بسهولة الالتصاق والانفصال ماخوذ من حواشي
شرح اق
اذا قلنا الرطوبة هي التي لا تجد بسهولة [illegible] الاشكال فهو كلام
مجازي فان السهولة من باب [illegible] والتحقيق فيه ان
الرطب هو الذي لا مانع له في طبعه عن قبول الاشكال
فلم يكن الرطوبة وجودية ولا ايضا محسوسة
بالذات بل [illegible] الاحساس
بها عبارة عن عدم [illegible]
حاشية [illegible]
السيد شريف
[illegible]

تفسير الرطوبة بمعنى الالتصاق ... لحرارة

... من
الكيفيات الملموسة
الالتصاق ... فليس كيفية
... الحق ان اللين
والصلابة من الكيفيات الاستعدادية فاللين ...
من الاستعداد ... والصلابة ...
استعداد ... نحو اللاانفعال
الاستعداد ... الاستعداد
ليسا ...
الحس ...
من الملموس ...
...
... اللين

من الماء بل الامر بالعكس وايضا اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال وقبول الشكل والعسل اسهل انفصالا من الماء
قال الامام الرطوبة بهذا المعنى ان سلم انها وجودية فلا اشتباه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب بهذا
المعنى ولو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء ايضا محسوسا وكان يجب
ان لا يشك الجمهور في وجوده وان لا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف ولذا فسرناها بالكيفية
المقتضية لسهولة الالتصاق لا لظهور انها وجودية محسوسة وان كان البحث فيه مجالا وقد قال ابن سينا في
فصل الاسطقسات من الشفاء الا انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الا انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى
سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم ان الرطوبة بالمعنى [illegible] البلة ويقابلها
الجفاف وهو عدم البلة عما من شانه ان يكون مبتلا وهي مخصوصة بالماء ولا توجد في الهواء وما اشتهر من ان خلط
الماء باليابس يفيده استمساكا انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق البلة والرطوبة ايضا على الاشياء التي على
سطح الجسم الاخر جار على ظاهر الجسم ويسمى هذا الجسم الاخر مبتلا فان نفذ في اعماقه وادناه لينا يسمى
منتقعا لا مبتلا واليبوسة بالعكس يعني انها كيفية تقتضي صعوبة التشكل بشكل الحاوي القريب ومنها
معنى ان اللين والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال
فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا ينفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة
والصلابة بما يقابله فتكونان من الكيفيات الاستعدادية قال الامام نظر في ادراجهما من الكيفيات الملموسة
وليس كذلك لان الاول الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون بعضها نابيا
وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن استوائها فهما من باب الوضع الثاني اللين والصلابة وليسا من الملموسات
لان اللين هو الذي ينغمز وذلك انما يتم بامور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني الشكل المقعر الحاصل
بسبب تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول تلك الامرين والاولان ليسا من اللين لانهما محسوسان بالبصر والثالث
ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلابة فيها امور اربعة الاول عدم الانغماز وهو عدمي الثاني
الشكل الباقي وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء الذي
في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة ولا صلابة الرابع الاستعداد نحو اللاانفعال
وهو من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان له
والخفة بالعكس وفي الان بالاضافة باعتبارين من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة وكل منهما مطلق ومضاف
والثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل
نقطة يتعادل ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق
سطحه على سطح مقعر الفلك [illegible] العناصر والثقل الاضافي باعتبار احدهما كيفية يقتضي بها
الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا شان الماء
فانه يطفو على الارض ويعتبر للهواء الثاني كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كان
الارض سابقة الى المركز وهكذا الخفة الاضافية باعتبار احدها كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر

[illegible]

الملخص

المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرتفع الى النار
ويطفو على الماء الثانى كيفية تقتضى حركة الجسم بحيث اذا نسب الى النار كانت النار سابقة الى المحيط قبلها
ذكر في الثقل الاضافى بالاعتبار الاول يقتضى ان يكون مسافة مكانى النار والهواء اعظم من مسافة مكانى الماء
والارض وذلك مما لم يبرهن عليه بل ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الاول يقتضى ان يكون الامر
بعكس ذلك اى يكون مسافة مكانى الماء والارض اعظم من مسافة مكانى النار والهواء وانه مناقض وبين ذلك بانه
ان فرض جزء من الماء مماسا لمقعر الفلك لو خلى وطبعه تحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع
مسافة مكانى النار والهواء وان فرض محدب كرة الماء مماسا لمقعر الفلك ثم خليت وطبعها تحركت الى ان يماس
محدبها مقعر الهواء فقد تحركت ايضا تلك المسافة [ثم ان كانت تلك المسافة] اكثر من مسافة مكانى الماء والارض مع ما ذكر من ان
الثقيل المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء في مركز
العالم ثم خلى وطبعه تحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكانى الارض والماء وان فرض
كرة الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم تحت كرة الماء والارض ثم خليت وطبعها تحركت الى ان يماس مقعرها
محدب كرة الماء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فلو كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكانى النار والهواء مع ما
من ان الخفيف المضاف يتحرك [illegible] في اكثر المسافة الممتدة بين المركز
والمحيط والا فلا وقيل في الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك فانها حينئذ تتحرك بطبعها
الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة امكنة النار والهواء والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز
العالم على محدبها فانها حينئذ تتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة مكان الارض والماء
ومن البين ان المسافة الاولى اكثر من الثانية وكذا اذا فرض كرة الهواء بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك وبحيث يكون
مركز العالم على محدبها كان على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه
وانما اعتبر ثقل الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما يتشاركان في ان في
كل واحد منهما حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل في الماء غالبة على حصة الخفة فيه
والحال في الهواء على عكس ذلك فصار احدهما بالقياس الى الاخر ثقيلا والاخر بالقياس الى الاول خفيفا اقول
هذا الجواب على ان ثخن ثلثة عناصر اعظم من ثخن عنصرين بل ثخن عنصرين اعظم من ثخن عنصر واحد لان تعرض الثانى
مثلا بين طرفى المسافة في النسبة الاولى الصف الصرف للثقل المضاف كان ثخن الهواء [illegible] فهذا في
الصورة الثانية الصرف للخفة المضافة وذلك مما لم يبرهن عليه بل قد سبق لنا لو هم ان ثخن النار
[illegible] الارض تبعد [illegible] وانه ثخن ما بين سطحى المحدب والمقعر في المجوف وما بين المحيط والمركز في المصمت
ولو سلمنا ذلك [illegible] لم يحتج في الجواب الى هذا التطويل بل كان يكفى ان يقول نفرض مقعر كرة الماء بحيث يماس
مقعر الفلك ثم نفرض انها خليت وطبعها فانها حينئذ تتحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة الارض فيتحرك حينئذ
ثخن النار والهواء والماء ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط نصف قطر الارض فقط وهو اقل من
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط وان نقول نفرض كرة الهواء بحيث يكون مركز العالم على محدبها ثم نفرضها

[Margin note:]
يعنى ثخانة
النار والهواء
اقول مع [illegible]
وهو المجموع اكثر من مكانى الماء
والارض [illegible]
والارض اقول [illegible] مكان الهواء [illegible] وهو المجموع
اكثر من مكانى [illegible] فقط [illegible]
قال صاحب المشارق [illegible] لزوم
كون ثخن النار والهواء
اعظم من ثخن
الماء والا
[illegible]
من ثخن الارض
[illegible]
الثخن [illegible]
المحدب والمقعر في
الكرة المجوفة وما بين
المحيط والمركز في الكرة
المصمتة كما في الارض [illegible]
ذلك ان كرة الماء اذا
فرضت في مكان كرة النار
فالمكان الاصلى للماء [illegible]
[illegible] كرة الهواء
ويشغل مكان الهواء كرة ان [illegible]
تحركت كرة الماء بطبعها من حيز
النار الى ان يصل الى سطح الارض فقد
قطعت مسافة ثخن النار والهواء والارض
في غير حيزها بالضرورة [illegible] هذه المسافة
اكثر من مسافة ثخن الارض [illegible]
يفهم من [illegible] هذا الكلام [illegible]
لا يحتاج في الجواب الى تلك المقدمة [illegible]
[illegible] ذلك المقصد [illegible]
لوم التسمية [illegible] بيان ان ثقل الماء [illegible]
الى الهواء [illegible] وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط
م [illegible]

تعقلت طبعها فانها تتحرك الى ان يماس سطحها مقعر كرة النار فيتحرك بقدر ثخن كرة الهواء وثخن كرة الماء
ونصف قطر الارض فيبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار ثخن كرة النار فلا تحركت في اكثر
المسافة التي بين المركز والمحيط ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان في كل واحد من عنصري الماء والهواء مع نسبتهما
حصة من الخفة وحصة من الثقل مع وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان تقتضي امرين متنافيين
وكذا الى ما ارتكبه من حركة كل من هذين البسيطين حركة طبيعية تارة من المركز الى المحيط واخرى من المحيط
الى المركز مع انه باطل فان العنصر الثقيل المضاف اذا وجد المركز لا يتحرك بالطبع والا لزم ان يكون المطلوب بالطبع
مهروبا باعتبار الطبع وانه محال غاية الامر ان الثقيل المطلق اذا صادفه يغلب عليه ويأخذ المركز منه فيلزم
حركة الثقيل المضاف من المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا وجد المحيط لا يتحرك عنه
بالطبع والا لزم المحذور بل يسكن فيهما الا ان يصادفه الخفيف المطلق فاذا صادفه اخرجه عن مكانه والحاصل
ان الثقيل مطلقا يطلب المركز والخفيف مطلقا يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل منهما اقوى واكمل
مما هو في المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف ويأخذ المركز والمحيط منه ويحصل الجواب عما
اورد على ما ذكره في الثقيل الاضافي بالاعتبار الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضنا عند مقعر النار وخليا
وطبعهما تحركتا نحو المركز فكانت الارض سابقة على ما سبقتها فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا اورد
على ما ذكره في الخفة الاضافية بالاعتبار الثاني من ان النار والماء اذا فرضنا عند المركز وتحركا بالطبع
نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء خفيفا مضافا وليس كذلك فان قيل على ما ذكرت لا
يصح في تعريف الثقيل الاضافي قولهم لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يصح في تفسير الخفة الاضافية قولهم
لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز
والمحيط على ما ذكرت مكانهما الطبيعي ومقصدهما الاصلي كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق و
الخفيف المطلق قلنا عدم بلوغ المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط فرضناهما مشغولين بالثقيل والخفيف
المطلقين وتوضيح ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقيل
المضاف منها اعني الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي وزايله في غاية الخروج وكمال المزايلة انما يتصور بان يخرق ثلثة
عناصر اعني النار والهواء والماء وذلك بان يفرض مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب الارض مماسا لمقعر الفلك
فاذا فرض بعد ذلك خلي وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا يبلغ المركز ولكن يقطع اكثر
المسافة التي بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا الخفيف المضاف اذا فرضنا انه قد خرج من مكانه
الطبيعي غاية الخروج وبعد عن المحيط كمال البعد ولا يتصور ذلك الا بان نفرض كرة الهواء على مركز العالم فاذا خلي
وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يماس سطحه مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا يبلغ المحيط ولكن
يقطع اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه والميل الطبيعي وبنوعيه
لما كان الثقل والخفة من اقسام الميل عقبهما بمباحث الميل مطلقا وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وقوة كيفية
بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه وهو ينقسم الى ذاتي وعرضي لانه ان كان حقيقة بما وصفت فهو ذاتي وان لم

يقوم به حقيقة بل بما يجاوره فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى الطبيعي
قسري ونفساني لان مبدأه في محله الحقيقي ان كان من تأثير امر خارج عن ذلك المحل اي مباين له في الوضع فهو
قسري كما في السهم المرمي وان كان حادثا فيه من تأثيرها لا بانبعاث فاما ان كان مع قصد وشعور فنفساني
والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته على وتيرة مختلفة
كميل النبات الى النمو والتزايد والمراد بالطبيعة هيهنا ما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات
دون شعور وارادة والمراد بالنفساني هيهنا الارادي ومنهم من يجعل النفساني اعم منه واحد قسمي الطبيعي
اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصها بذوات الانفس فربما تختلف على حسب مقتضى النفس وبهذا
الاعتبار يتجه اثبات نفس نباتية ويختص الطبيعة بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وارادة
وهو العلة القريبة للحركة اي هو سبب مقتض للحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع
وباعتبار صدوره عن الثابت متغير يريد ان يبين ان الميل مما لا بد منه في الحركة وذلك لان الحركة
لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على السوية
فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر له مراتب متفاوتة في الشدة والضعف
ليتعين بكل واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما قيدنا المحرك
بالطبيعة او القاسر لان المحرك الارادي يجوز ان يقتضي مرتبة معينة من الحركة بحسب ارادته المرتبة على اعتقاد
ملائمة تلك المرتبة من الحركة واعترض عليه بان الميل ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة
ونسبة الطبيعة والقاسر الى جميعها على السوية فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة او القاسر الا بتوسط
هناك امر آخر متوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند الى اصل الميل الى الطبيعة او القاسر وشدته
اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما داخلة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة كرقة المخالف
الصرف وغلظه اجيب بانه لم لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر وشدتها وضعفها الى تلك الامور
المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل ليس المقصود مما ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس لا شك في
استعماله عند وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه مدافعة ويعلم منه بالضرورة انها تقتضي نزول الحجر بل المقصود
منه بيان النكتة في توسط الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام فانه لا يصلح لذلك ايضا اعلم ان وجود الميل
في الحركة الاينية ظاهر وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حالة
السكون لا ينافي كونه علة مقتضية للحركة فان من احس بالميل حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة
ومخالفته مقتضيا يعني ان الميلين المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم والمراد بالميلين
المختلفين ميلان ذاتيان الى جهتين مختلفتين فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والآخر عرضيا
فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين كما لو كان السفينة تتحرك الى الجهة حركة
السفينة والملاح اليها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر المرمي
الى الجهة السفلى اما اذا كان الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب القريب للحركة

فلو

فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والاخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد
في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو ظاهر البطلان اقول فيه بحث لان السبب القريب مختلف
هذا الاثر لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان متخالفان يمنع كل منهما الاخر عن التحريك
فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين وقيل لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون
لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين مختلفتين وانه باطل
لض كونه متحركا اليهما معا اقول احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا من القاسر كما اشرنا اليه
انفا فلا يلزم اقتضاء الجسم الواحد بالذات للحركتين المختلفتين ومنشا الاشتباه اشتراك لفظ الذات
بين المعنى المذكور ههنا وبين ما يكون مقتضى الذات وايضا امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين
ظ في الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكيفية واراد بالتضاد التضاد المشهوري واذا كانا الى جهتين
متقابلتين كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي في قسمين
الميل الهابط وهو الثقل والاخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني فيختلفان بحسب اختلاف الحركات
القسرية والارادية هذا اقول والحق ان الاضداد من الطبيعيين اعني الثقل والخفة ان لا يتصور
اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين ما سواهما من الميول لانهما قد يجتمعان كما في الحجر الذي
الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق وذلك ظ وميلا الى جهة السفل ايضا والا لم يختلف في السرعة والبطوء
الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لا
متحدة فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادهما بالفرض ولا باعتبار معاوق داخل اذ المفروض ان لا
ميل فيه الى جهة السفل واعترض عليه بانا لا نسلم ان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان
طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطا واجيب بوجهين
وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى تقف في الوسط تنفعل منهما كل واحد منهما
فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الاخر وليس ذلك المعاوق مثل المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة
في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه ما لم ينفعل في المجذوب فعلا لم يصر جزء قوته غالبا على
الاخرى فانت تنفعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الفعل الذي تفعله كل واحد منهما بحيث لو خلي
عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود
ما يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك بمقتضى الطبيعة لانها تحرك نحو العلو او السفل وما فعله الجاذب
ليس كذلك انما هو الميل الى جهة خلاف الجاذب ولولا ثبوته لذلك لما ثبت المعاوق وعادمه برهان يبين ان
الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل بالفعل سواء كان طبيعيا او نفسانيا تقريره
انه لولا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتكافأ حركة الجسم ذي المعاوق وحركة الجسم العديم
المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق اي نفرض
انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما اخر فيه ميل طبيعي

ما يقطعها ومن أنه يقطعها فيقيا الطول ولا يكون جسم ثالث فيه ميل أضعف من الميل المفروض ولا
نسبة إلى الميل المفروض ولا نسبة بين عديم الميل الى ما ذي الميل المفروض ولا فيكون في مثل زمان
عديم المعاوقة يتحرك بالقسر مثل مسافة متساوية حركتا مقسور ذي عائق وغير ذي عائق وقد ذكرنا في مبحث
امتناع الخلاء ما لو يعلم منه تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه من التفصيل لا ابرام فليراجع اليه
من اراد الاطلاع عليه فمنها اي من الاعراض يعني عند المتكلمين هو جنس يتنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل
جسم جهات متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد ويتماثل ويختلف باعتبارها يعني ان الاعتماد
متماثلة اذا كانت الجهة متحدة ومختلفة اذا كانت متعددة ومنه الثقل يعني عند طائفة
منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل والخفة ومنهم جعلوا معا
يعني عند طائفة اخرى منهم الثقل معنى جنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فكلما ازداد انضمام الاجزاء
كان اثقل ومنه لازم ومفارق فقسموا الاعتماد الى اعتماد لازم وهو اعتماد الثقيل في جهة
السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتماد مفارق وهو ما عدا الاعتماد من المذكورين مثل
اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ويفتقر الاعتماد الى محل لا غير لان
الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى محل ولا امتناع حلول عرض في محلين كان الاعتماد مفتقرا الى محل
واحد لا غير فهو متعدد لنا يعني ان الاعتماد يتحد بسبب عدم تعدد وينقسم بحسب تعدد به فيكون صادرا
عنا بحسب قدرتنا ويتولد منه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان
الاعتماد يتولد منه اشياء بعضها يتولد عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما
يتولد عنه بلا واسطة ومما يتولد عنه لذاته بلا توقف على شرط وقد يتولد بشرط فهذه ثلثة اقسام الاول
ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان فانها متولدة عن الاعتماد بلا واسطة ولا بشرط والثاني
ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها تتولد عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة والثالث
ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة كالالم فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته بل عن التفريق المتولد
عنه ومنها اوائل المبصرات وهي اللون والضوء من الكيفيات المحسوسة المبصرة يعني سواء كان اولا
وبالذات او ثانيا وبالعرض ومنها اوائل المبصرات انما الامور التي تدرك بالبصر هي الضوء واللون والاطراف
والحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة
والشفيف والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف وهيهنا امور راجعة
الى ما ذكرنا كالترتيب فانه داخل تحت الوضع والتفرق كالكتابة وغيرها داخلة تحت الترتيب الشكل والا
والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعتان للعدد والضحك والبكاء داخلان
تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب داخلة تحت الشكل والسكون والبصر
يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك واما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور فهو
اللون والضوء وهذا اعني المبصر بالذات عند الجمهور هو الذي عد من الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد حقق

فيما

قد مر ... [illegible]

قد

... [illegible]

البحث في اوائل المبصرات

[illegible]

فيما سبق معنى المبصر اولا وبالذات وان الالوان فقط كذلك كالاضواء ومنهم من سها فزعم ان المقول
من المبصر اولا وبالذات هو ان لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء
لا غير لان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء واما الضوء فلا يكون منصرا فكلا ولكل منهما طرفان اى لكل
من اللون والضوء طرفان اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما سنذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف
الاقوى ولا لوان حقيقة اى للون حقيقة ثابتة بدليل بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشىء من الالوان
والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضىء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما فى الثلج وزبد الماء فانهما
مركبان من اجزاء مائية متصغرة جدا تلاقى بينهما فاعل يؤدى المزاج يترتب عليه لون بل فاعل تلك
الاجزاء هواء استنفاضة من الاجرام العلوية وينعكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض و
الاشعة بعضها على بعض فالشعاع المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس
شعاعها الى جدار يحس غير مستتر كذلك الشعاع كانه لون بياض فاذا راى الحس الشعاع المتراكم على
تلك الاجزاء مختلطا لم يكن الفرق بين الشىء وشبهه فيحكم بانه بياض فالامر المحسوس منهما موجود فى الخارج الا انه
ليس بياضا فيكون البياض منهما متخيلا لا متحققا وكذا الحال فى الزجاج المدقوق فاعاد لهذا اولى
من الثلج وزبد الماء لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية فى الثلج وزبد الماء تفاعل
ومزاج مصحح لحدوث اللون فلا يتوهم ذلك فى الزجاج المدقوق لان اجزاءه يابسة صلبة لا يلتصق بعضها
ببعض فلا يجرى بينهما فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع
ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من حدوث المزاج فيها دلالة يتصور فيه تصغر الاجزاء فيها
والمزاج لا يمكن حصوله فيهما والسواد يتخيل بضد ذلك اعنى بسبب غور الهواء والضوء فى غور الجسم فيها
الالوان يتخيل بحسب اختلاف التشفيف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء يوجب السواد اى
يوجب تخيله لما يخرج الهواء يعنى ان الماء اذا وصل الى الجسم نفذ فى اعماقه واخرج منها الهواء وليس لشفافه
كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل انه سواد وايضا البياض
اذا ابتلت مالت الى السواد فلذلك علم ان الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد
تمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ وايضا البياض يقبل جميع الالوان كلها بخلاف السواد والقابل
للشىء يجب ان يكون عاريا عنه ضرورة تنافى القبول والفعل واعترض عليه بان سواد الشباب ينسلخ بالشيب وبانا
نجوز ان يكون الحقيقى منها متعلقا بالتخيل الا انه زوال السبب لا والعلة او بسبب ان البياض انما يقبل من الالوان
ما سوى البياض الذى فيه فلا يلزم عراءه عنه وان اريد القبول الامكان الجامع للفعل فالكبرى ممنوعة
والمحققون على انها كيفيات متحققة وقد تكون متخيلة ايضا وكونها متخيلة فى الصورة المنقولة بالاشعة
المنعكسة لا ينافى تحققها بسبب اخر قال الشيخ لا اشك فى ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البياض
ولكنا ندعى ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما فى البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع ان النار لم
فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه وجعلته اثقل وكما فى الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون

الهواء ملتوية
عمق

الالوان اصلها السواد والبياض عند بعض ثم عند المعتزلة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وعند بعض جميع الالوان اصول شرح قديم

كالرطوبة واليقظة تحت الحركة والبيوسة تحت السكون فان المبصر انما يدرك الرطوبة بمعنى السيلان واليبوسة من التماسك قوله فانه من جملة ان السوفسطائية يقولون لا حقيقة للاشياء انما هى اوهام وخيالات لا بعض حقائق الاشياء فاسمه قال العامة الالوان حقيقة متحققة فى نفس الامر الا ان الامر منه مفهوم من الاسباب

ينفعل

من خلط فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء الخل ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لان شيئا تفرق فيه الهواء اذ لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا ينعقد وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء وممازجة الهواء المضيء بالسحق اكثر ثم ان احدهما الخلاف في طرف الابيضاض بالبياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما تركبت عنه الالوان فان لم يكن الا سواد وبياض ولا حقيقة للبياض الا مخالطة الضوء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا طريق واحد فطريق واحد ولم يقع الاختلاف فيها الا بالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاف الشفاف بالمظلم والسواد لا ينعكس بحكم التجربة فوجب ان لا ينعكس عن الاحمر والاخضر الا ما فيه من الاجزاء الشفافة فوجب ان لا ينعكس الا البياض لانه قد تقدم ان الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض الظاهر من كلامهما على ان السبب في البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة نعم انه في المادتين نظر اذ يجوز ان يقع تركيب السواد والبياض على نحو متميل لا كان او ضعفا على انا نخالفه وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وطرفاه السواد والبياض المتضادان يعني ان طرفي اللون السواد والبياض وهما متضادان تضادا حقيقيا لانهما متواردان على موضوع واحد مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما يتوهم من ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما ولم يحصل من اجتماعهما الغبرة فغلط لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما لا يخلو اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما على صرافته والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض اذ المراد ببقائه على الصرافة ان يكون حاله عند الحس في زمان الاجتماع كحاله عند الحس في زمان الانفراد واما الثاني فلانا نعلم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي على صرافته هو البياض او في غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما لان الذي لم يبق على صرافته منتف فلم يجتمع مع الآخر واما الثالث فلانه يلزم حينئذ ان لا يكون شيء منهما موجودا بل الموجود لون آخر هو متوسط بينهما واعترض عليه بانا لا نسلم انه من عدم بقاء شيء منهما على صرافته الذي كان ثابتا له عند الحس حالة الانفراد انتفاؤه في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين معا ويتركب منهما لون آخر متوسط بينهما ويكون المحسوس حينئذ ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما ويتوقف اللون على الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط لرؤية اللون لا شرط لوجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيرهم من الحكماء قالوا انما يحدث اللون في الجسم عند حصول الضوء فهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء اللون المعين واستدل الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة لكن لا عائق هناك سواها

دا

والثاني باطل لان الظلمة غير مانعة عن الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى جماعة في خارج الغار اذا اوقد
نارا او وقع ضوء عليهم لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي قال ابن الهيثم اذا فرضنا جسما ملونا
بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف نرى فيه بياضا ضعيفا ثم اذا وقع عليه ضوء قوي نرى فيه بياضا
شديدا واذا وقع عليه ضوء اقوى نرى فيه بياضا اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف متحققة
بالماهية ويوجد كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف لا يوجد مع غيرها
من تلك المراتب فيحدس من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا فقد
الضوء بمراتبه فاتت الالوان كلها وانما قلنا يحدس من ذلك ولم نقل يعلم من ذلك لاحتمال ان يبقى ان
اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر اخر مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون
للون طبقة غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها الا
ان الحدس يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت في المثال المذكور ليس لاجل ان اللون الواحد
عند الحس بحسب مراتب الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان
الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور فيتوهم من تبدل
الانكشافات تبدل المنكشفات وايضا فالواصل الى الحس في الاول هو اللون مع ضوء ضعيف وفي ذلك
اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع
الواصل اليه في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تامل في ذلك تاملا شافيا
تميز اللون عن الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس
شرطا لوجود اللون بان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء
لزم الدور وهو ضعيف لانه ان اراد بالشرطية التوقف منعناه وان اراد المعية والاعم فهو غير مخل على
انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وهما اي الضوء واللون متغايران حسا
اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس وذلك لان الجسم الابيض والاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس فقد
احس بوجود شيئين على سطح احدهما اظهر نسبته للحس والاخر نسبته بسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء
ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو عبارة عن ظهور اللون ففي المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لون بياض
او سواد قد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل
ويتفاوت مراتب الظل بحسب القرب والبعد من الطرفين فاذا اخذ الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد
بعده ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي
ظهر ظهورا اتم واستدلوا عليه بان اللامع بالليل مثل اليراعة يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه
في السراج ثم السراج يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء القمر ثم القمر يرى مضيئا ضوءا شديدا
ولا يرى ضوءه في ضوء الشمس وما هو الا لان الحس لما ضعف في الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور
ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا زائدا

البتة

البصر كذا الكلام في السراج والقمر فيظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها عند الحس
كما ان زوالها ليس الا اخفاء الوانها عنه فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره قال الامام
لا يبعد ان يكون لما ذكره تاثير في اختلاف احوال الابصار لكنا مع ذلك ندعي ان الضوء كيفية وجودية
زائدة لان البياض والسواد قد يتشاركان في الضوء ويتخالفان في ماهيتهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف
واعترض عليه بجواز اشتراك متخالفي الماهية في ظهورهما عند الحس لا سيما اذا شهادة الحس واما ان
البلور والماء اذا كان في الظلمة ووقع عليه ضوء يحس بضوئه ولا لون لهما فلا يكون الضوء ظهور اللون
فاما لان للشدة والضعف المتباينان نوعا اي كل من الضوء واللون قابل للشدة والضعف والقابل
للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه وهو المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون
تقدير الكلام قابلان للشدة والضعف فيكون من كل منهما الاشد والاضعف المتباينان نوعا واستدل
على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا الشديد منه يخالف الضعيف فلا يخ اما ان يكون
الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض والثاني باطل لانه لم يكن التفاوت في السوادية بل في امر خارج
عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف واعترض
عليه بان السوادية خارجة عن ماهيتها لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك من عوارض ما
يقع عليه من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة الماهية وذاتياتها الى الجزئيات على السواء
فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند تحقق الماهية وذاتياتها
ويرتفع بارتفاع الماهية وذاتياتها وان الماهية وذاتياتها متحدة معها ذهنا فلا يكون الماهية وذاتياتها
بالنسبة الى شيء منها اقدم واولى او اشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض بوجه لا يقتضي تقدمه
عليه بالماهية فان نسبة الماهية الى الجزئي المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئي المتاخر بالوجود فلا يكون الماهية
وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل
بعينه جار في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور به وبرفع
شيء منها بارتفاعه ولا ينفك عن الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى شيء من الجزئيات اولى او
اقدم واشد فان منع استلزام ذلك الجزئيات في هذه الاحوال لانتفاء التشكيك في الامر الخارجي كان
المنع مشتركا والجواب هنا هو الجواب هناك والثاني ان الامر الذي يتحقق التفاوت حيث يوجد
في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء
وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد في
الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النوعين في نفس الماهية
فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان
الخصوصية اما داخل في مفهوم العارض ومهيته فلا اشتراك للضعيف فيه واما غير داخل فلا تفاوت الا
في ما هو مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت داخلة في

مفهوم البياض لم يكن بل هو الخارج من معروضيها والا لكان مفهوم البياض منهما على السوا واجيب بانه داخل
في مهية المعروض الاشد وان لم يكن داخلا في مهية العارض ولا في مهية المعروض الاضعف ولا يلزم من
عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع المعروضات اقول ولقائل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل
المذكور على امتناع تفاوت المهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في
مهية بعض المعروضات فكذلك لا يجوز في المهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا
يكون النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه المنع انا لا نسلم ان القدر الزائد اذا كان خارجا
عن المهية كانت المهية في الكل على السوا وانما يلزم لو لم يكن تلك الزيادة من جنس المهية واذا تحقق
فلا عبرة بكونه داخلا في مهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت
بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحر
النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة فلا يمتنع مثل ذلك في المهية وذاتياتها والحاصل ان عدم
دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم
عدم تفاوت شيء من المفهومات في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن مانعا
لم يتم الدليل على امتناع تفاوت المهية وذاتياتها ومن هيهنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا تمسكا
بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك التفاوت في المهية وذاتياتها نظرا الى فساد دليل الامتناع
بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في المهية الخطية وان ما في الاطول اكمل وفي الاقصر
انقص لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في مهيته وادعى التفرقة بين ما اذا كان
ذلك العلاوة الخارج عن المعنى المشترك داخلا في مهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته ممكن
لما من البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم في اجزاء المهية لجواز ان يكون ما به يتفاوت الجنس خارجا
عنه داخلا في مهية بعض انواعه وقد يستدل بان السواد الذي في محل على حده من الشدة او الضعف يرى
مثله في محل اخر فيكون كل منهما كليا له افراد بحسب مخالفا للكلي الاخر وضعفه ظ لجواز ان يكون كل
منهما صنفا موافقا للاخر في المهية ولو كان الثاني اي الضوء جسما لحصل ضد المحسوس زعم بعض الحكماء
ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات
جسم اما الكبرى فظاهر وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحال واما الصغرى فلان الضوء
ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى اخر كما يشاهد في السراج المنقول من موضع
الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضيء
ومقابلة الجسم الكثيف المضيء معد لحدوث الضوء فيه والحركة وهم وسبب التوهم اما في الاول فهو ان حدوث الضوء
في الجسم القابل لما كان بسبب مقابلته للجسم المضيء يتخيل انه انحدر من العالي الى السافل فاما قيل من انه لو كان
منحدرا لرايناه في وسط المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء من السرعة بحيث لا يتصور منها ذلك واما في الثاني
فهو ان حدوثه في الجسم المقابل لما كان تابعا لوضعه من المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا زال ذلك المحاذاة الى

مثلا

الذي [illegible] / [illegible] / تجمعن الشق الاول [illegible] / المذكورين في [illegible] / يعني لو [illegible] النقض قال [illegible] بين ان / يكون الزيادة [illegible] التفاوت خارجا عن المعنى / المشترك داخلا في ماهية الاشد كما بيناه / في العارض [illegible] ان يكون / في هوية الاشد / كما جوزته / في الماهية / الا ان [illegible] / ولم يوجب / التشكيك [illegible] / [illegible] البيان / [illegible] ان الخارج / ماهية الاشد كما [illegible] / في ماهية النوع [illegible] / كما انه غير جار [illegible] / العارض [illegible] الذاتيات / نعم على تقدير صحة هذه التفرقة / يتم الدليل في الماهية النوعية / فقط فلا يثبت تمام الدعوى

قابلا اخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الاخر ظن انه متبع في الحركة وينفصل من الجسم الاول الى
الجسم الاخر واما في الثالث فهو ان الضوء لما كان يحدث في مقابلة المستضيء بالغير كما يحدث في مقابلة
المضيء بالذات وكان المستضيء شرطا لحدوث الضوء فيما يقابله ظن ان ثمة انتقالا وحركة للضوء من
المستضيء الى ما يقابله والنقض بالظل فانه متحرك ومنتقل بانتقال صاحبه مع انه ليس بجسم بالاتفاق
فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في اخر على حسب تجدد المحاذاة كان ذلك جوابا
لنا ويدل على بطلان هذا الراي وجوه الاول انه لو كان جسما ولا خفاء انه محسوس بالبصر لكان ساترا
للجسم الذي يحيط به وكان الاكثر منه اشد استتارا والمحسوس المشاهد من حال المبصر ضد ذلك
فان المرئي كلما كان اكثر استضاءة كان اشد انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله لحصول ضد
المحسوس فان الاستتار ضد الانكشاف واعترض عليه بان الحايل بين الرائي والمرئي انما يستر المرئي اذا
كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه اما اذا كان مشفا فلا فان صفحة البلور والزجاج يزيد ما خلفها
ظهورا وانكشافا ولذلك تستعين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة واجيب بانه لو كان
جسما لم يكن كثرته موجبة لشدة الاحساس بما تحته لان الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل
الاحساس بما وراءه الا ترى ان تلك الصفيحة اذا غلظت حجما اوجبت لما تحتها استتارا وان الاستعانة
بالرقيقة منها انما هي للعيون الضعيفة لاحتياجها الى جمع الروح الباصرة عليها بخلاف موضعه دون
القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثاني انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة
ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما تكون الى العلو او السفل ومما
يؤيد ما نحن فيه ان الشمس اذا طلعت من الافق استنار وجه الارض في لحظة وحركة الضوء من السماء
الرابعة الى وجه الارض فيها مما لا يعقل وايضا ان الضوء اذا وقع في البيت من الكوة ثم سددناها دفعة
واحدة يصير البيت مظلما ولا شك انه لم يخرج من البيت جسم والا لما ملأت السد ولا ولجه او بعد هو
غير ممكن لان المفروض ان لا منفذ فيها غير ما سددناه ولا انعكاسا جسم والا لزم ان يكون
حيلولة جسم بين جسمين مقتضية لانعدام احدهما فالحق انه عرض ليس الا وهو الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم
بل هو عرض قائم بالمحل مع الخصوصية في الجسم المقابل لمحله وهو اي الضوء قسمان ذاتي وهو القائم
بالمضيء لذاته كما للشمس ويسمى ضياء وقد يخص باسم الضوء وعرضي وهو القائم بالمضيء بغيره كما للقمر ويسمى
نورا اخذا من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور والعرضي قسمان ضوء
اول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس وضوء ثان وهو
الحاصل من مقابلة المضيء بغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار وعقيب الغروب والضوء الثالث ان كان حاصلا
من مقابلة الهواء المضيء يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة فانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا لا انها
كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكانت مانعة للجالس في الغار من ابصار من هو في هواء
مضيء خارج الغار كما انها مانعة له من ابصار من هو في الغار لعدم ذلك المانع بعد الفرق في الحايل المانع

من الابصار

من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي او متوسطا بينهما لو كان مانعا منع ذلك مانعا ليس بمانع
بل مخالطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في الغار او يقال المانع عن الرؤية هو الضوء المحيط
بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا وليس كذلك بل بعد ما يقال شرط الرؤية هو الضوء المحيط
بالرائي ولا الضوء مطلقا وقد توهم لا فرق في الحائل بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي ثم فيهما اذا كان ذات
الشيء مانعا عن الابصار الا انها يكون مانعا بشرط وقد يستدل بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من
غير ان يضاف اليه صفة اخرى لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك
امر محسوس لانا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى
في حال التغميض شيئا في عيوننا بل لنا في هذه الحالة ان لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد
وكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات
والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الموجود يجعل العدم الخاص
كالعمى وانما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول
للقرع او القلع بشرط المقاومة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي كيفية تحدث في الهواء بسبب التموج
المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع او
المقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة
بتموج الماء يحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى
حصل حصل واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية
ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء قال
الامام الدوران لا يفيد الا الظن والمسألة مما يطلب فيها اليقين على ان الدوران فيها ليس ثابتا
اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء بالنسيم ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم
الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنا ايضا واجيب بان استقراء بعض الجزئيات
مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال
في كثير من المسائل العلمية يستفاد منها بالحدس الصائب فلا يتوجه على الغير مع كونها معلومة يقينا وانما
كان القرع والقلع سببين للتموج اذ بهما ينقلب الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع
الى الجهتين وينقاد لذلك الهواء المنقلب ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا
ينضاف الامر وتموج الى ان تنتهي الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمي
في وسط الماء قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء بل يكون التموج والوصول الى الصماخ سببا
للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما
سببا للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا
فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا له فجعل الآني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذ

بالمرئي لا الضوء المحيط به

غاية ما يستفاد من هذا الاستدلال ان الظلمة ليست كيفية محسوسة واما انها ليست كيفية مطلقا فلا

البحث في المسموع

[illegible]

لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم ح ان يكون الزلزلة موجودا في الان في الخارج متعلق
بقوله الحاصلة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات الحاصلة في خارج الصماخ يعني ان الصوت يحصل في
الهواء الخارج من الصماخ ايضا لا انه انما يحصل في الهواء الداخل في الصماخ فقط على ما توهم بعضهم
من ان التموج الناشئ من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب
تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج من الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد الا في
الصماخ لما ادرك عند سماعه جهة واحدة من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة
خارج الصماخ واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار
ومن مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان اثر الهواء المتموج يجيء منها و
تميز القريب من البعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة
او في المسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف الاذن السامعة ولم يكن كذلك لان
السامع قد يسد اذنه اليمنى فيجيء الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع
القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو صح الثاني لزم ان تشتبه
القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يتميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظن في الصوتين
المتساويين في القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس
كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لان التمييز
بين الجهات والقريب والبعيد من الاصوات انما يمكن اذا ادركت الاصوات في اماكنها البعيدة او القريبة
في مكانها القريب لكن وصول الهواء المتكيف بالصوت الى السامعة شرط لاحساسها على ما مر مستقصى
في بحث السمع قلنا قال صاحب المحاكمات قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل ولا بقرع الهواء المتموج
لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد في زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع
للصماخ لا يحصل لنا شعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث
ورد وتتبع ما يعرض في الهواء الذي هو في المسافة التي منها فقد قال والحاصل انا عند ما يرد
علينا هواء قارع فندرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيدنا ادراك الجهة ثم انا بعد
ذلك نتتبع بتاملنا فنتادى ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهة ومكان وبعد
فان كان بقي منه شيء موجودا ادركناه الى حيث ينقطع وينفسخ فندرك الوارد ومورده وما بقي منه
موجودا وجهته وبعده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر يتبعنا
على المبدا لم نعلم من تلك البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا نفرق في التعب بين الرعد الواصل الينا
من اعالي الجو وبين تلك الرحى التي هي اقرب الينا ونفرق فيه بين كلام رجلين لا نراهما وبعد احدهما عنا ذراع
وبعد الاخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب احدهما وبعد الاخر وقد الاخر هذا منتهى ما
قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو انه هب ان السامع يتتبع من الذي وصل الى ما قبله فما قبله ولكن

مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم يكن كون الصوت
حاصلا في تلك الجهة مدركا له فينبغي ان يكون مدركا الصوت الذي في الجهة لا من حيث انه في تلك
الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر الذي هو مدرك السمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون فيه
لادراك الجهة اصلا واجيب بان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا
كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع كما يعلم بمذاق الحلاوة او بشم الرائحة من جسم انهما فيه وان
لم يكن الجسم من المذوقات والمشمومات ويستحيل بقاؤه اي بقاء الصوت لوجوب زوال الهيئة الصوتية
يعني ان الصوت غير قار الاجزاء في الوجود ولا يمكن بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني منه
بل يوجد اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان ونحو ذلك لان الصوت لو كان موجودا قار
الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي يتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة معا ولو كانت مجتمعة في
الوجود يستلزم سماعها اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب بينها وهما محالان قطعا او على
ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان حدوث حروف زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة
دون مقابلها المخصوص يرجح سماعها في البقاء على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست
اجزاء للصوت بل هي من عوارضها المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا حرف هناك فلا يلزم من عدم بقائها اجزاء الصوت
وتتمة الدليل بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت
بناء على ان من كان قريبا من الصوت يصل الى صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم يجاوزه الى من كان بعيدا
عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد مثل مسموع القريب لا عينه بشخصه فان ذلك الهواء
من تلك الامواج يتولد فيه تموج اخر وصوت مثل الاول ويحصل منه اخر وهو الصدا فان الهواء المتموج
الحامل للصوت اذا صادمهما املس كجبل وجدار بحيث يصرف هذا الهواء المتموج الى الخلف محفوظا بهيئة
التموج الاول حدث من ذلك صوت هو الصدا ويعرض له كيفية مميزة تسمى باعتبارها حرفا اي يعرض للصوت
كيفية بها يتميز عن صوت اخر مماثل له في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هو تلك الكيفية العارضة
عند الشيخ وهو ذلك الصوت المعروض عند بعض ومجموع العارض والمعروض عند اخرين وعبارة المتن يحتملها
وقيد المماثلة بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت اخر
تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل صريحة ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون
ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحروف
بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانهما قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس الا ان في التفرقة بين
الحدة والثقل وبين الغنة والبحوحة بحيث يعينه الاولان يميزان في المسموع دون الاخيرين نظرا وتاملا
اما صوتا وصائتا الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت
ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء
واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها

لا تكون

الى المتكلم
سماع الكل
جميع الهيئات الممكنة
لذا انبغي ان يسمع الكلمة
ستة هيئات
وفيه ... ١٢
قال صدر المحققين في شرح ... قوله
تميزا في المسموع الاحتراز عن
تحصيل بها التمييز
تميزا الا في
المسموع
كالطيب
والتطبيع
الغير الحاصل
التي يحصل بها
التمييز بين الاصوات
لا بالسمع
١٢
الملمس ... چيزي
... چيزي ... نغلي
... وچيزي ...
... كنه
الغنة هي التي تحصل بصرف
الهواء بعضه الى جانب
الانف وبعضه الى الفم ...
... والبحوحة هي غلظ صوت
خارج من الحلق شرح مواقف
الحروف ... عدم تقاوم

[illegible]

لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه
متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما
الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا
ليس حركة ما قبله من جنسه متماثل ومتخالف بالذات او بالعرض يعني ان الحروف اما متماثلة لا اختلاف
بينهما بذواتهما ولا بعوارضها المتممة لها كالحركة والسكون كالبائين الساكنين او المتحركين بنوع واحد
من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين
او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالبائين اذا كان احدهما ساكنا
والآخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والآخر بحركة غيرها فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان
بحسب العارض وينتظم منها الكلام اقسام فان الحروف اذا ائتلفت تألفا مخصوصا يسمى المؤلف منها كلاما
وهو مهمل وموضوع والموضوع مفرد ومؤلف تام خبر او انشاء واما غير تام تقييدي وغير تقييدي
اقسام الكلام مؤلف من هذه الامور ولا يعقل كلام غيره قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف الحروف
من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان
الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة
والكراهة ونفاة الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك ووافقهم المصنف قالوا اذا صدر من المتكلم
خبر فهنا ثلاثة اشياء احدها العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين
طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفائها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا
فتعين الاول وكذا اذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما لفظ صادر عنه والثاني ارادة او
كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمامور به او بالمنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا
اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل ان المدلول للكلام اللفظي الذي تسميه
الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي ولما ثبت
فلما الاعتقاد ثبوت كلام نفسي تقليدا واما الآن فالمصنف لا يحصل منا الكلام هو الدال على ما في الضمير
وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلاق اسم الدال على المدلول وحصر في تنبيها على انه الذي يتوصل بها اليه
فكانه هو المستحق لاسم تلك الآلة والاشاعرة يثبتون نسبة ما حكم في الخبر ولها الاثر قائمة بنفس
المتكلم مغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي
هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب
عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه
بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا وعلى
ذلك يمكن ان يتوقف في النهي لسند لا او اعتراضا في المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة لانه
قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي

والله
التعبير بالمسموع
اعتبارا عن مثل الطول
والقصر والطيب وغيره فان التميز
بها لا يكون تميزا في المسموع لانها ليست بمسموعة
لكن في كونها من الكيفيات نظر فالاولى بان يكون
احترازا عن مثل الغنة والبحة يعني الكلام
في دلالة قولهم تميزا في المسموع
ان يكون ما به التميز
مسموعا و
في ان يكون
والنقص من
المسموعات
دون الغنة و
البحة قال بعض
الافاضل الحق ان
التميز في المسموع
ليس ان يكون ما به
التميز مسموعا بل ان
يحصل التميز في نفس
المسموع بان يختلف باختلافه
ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف
الغنة والبحة وغيرها فانها
تختلف مع اتحاد المسموع و
بالعكس ولا خفاء في ان هذا
التعريف واشارة الى المحسوسات
تعريف بالاعم من المقصود مرتبها
توضيح للماهية الواضحة عند العقل
وتنبيه على خواصها السعادة
اعلم ان الالفاظ التي هي موضوعة للامور
الخارجية والصور الذهنية فالكلام النفسي
اذا كان معنى الكلام اللفظي لا يكون امرا خارجيا
لكن الا الصورة العلمية وهي من الصورة العلمية
للنسبة الخارجية من حيث يعبر بالكلام فهي من حيث
انها في الواقع نسبة خارجية ومن حيث انها صورة في العقل
معنى نفساني علم بها ومن حيث يعبر بالكلام اللفظي كلام
نفسي فلا مغايرة بين العلم بالاعتبار بالذات قرآن
في حاشية المختصر

المفرزة
لما قالوا العلم
المتكلم بثبوت النسبة في
الخارج ليس الا حقيقيا اتفاقا
قال الشارح الاشاعرة لا يقولون خلاف
الاتفاق في المعنى الذي تدعون انه كلام نفسي غير ذلك
المعنيين الذين وقع الاتفاق عليهما انها
غير الكلام وهو ادراك مدلول
الخبر في حصوله في
الذهن بل
سواء كان
التصديق
بنسبته ام لا
الاول
المراد بالعلم الصورة
الحاصلة لا الاعتقاد

بل صيغته فقط اقول المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صور الاخبار
عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر في حصوله في الذهن مطلقا ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل
الثلاثة في مثلها يعني من الكيفيات المحسوسة المطعومات واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة لان
الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف
او المعتدل بينهما فاذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة فينقسم الطعوم بحسبها
فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدث الحرافة وفي الكثيف حدث المرارة وفي المعتدل حدث الملوحة والبرودة
ان فعلت في اللطيف حدث الحموضة وفي الكثيف حدث العفوصة وفي المعتدل حدث القبض والكيفية المتوسطة
بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدث الدسومة وفي الكثيف حدث الحلاوة وفي المعتدل حدث
التفاهة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والتفه بهذا المعنى يسمى مسيخا والثاني ان لا
يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في الحقيقة لكن لشدة الالتحام بين اجزائه لا يتحلل منه شيء يخالط
اللسان فلا يحس بطعمه ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد وبهذه
هي المعدودة في الطعوم دون الاول واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية
المتوسطة بينهما ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين غايتي البرودة والحرارة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة
غير محصورة فيجوز ان يكون كل واحد من تلك المراتب فاعلا او قابلا لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد
الطعوم البسيطة في عدد محصور فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الحيازة والنزع والحمضة المبينة
يحس كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى
الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف
بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كالتفاح يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه
معا وايضا الافيون مر بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار وايضا حصر الطعوم التسعة على تلك
الوجوه المخصوصة مما لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوي
خالية عن الدلايل الا ان بعض المحققين ذكر في كيفية الحدوث مناسبات وما وقف لبعض التفوق فيها
بتلك الوجوه فالحرارة تفعل كيفية غير ملايمة في الاجسام التي تدركها اذ من شانها التفريق لما
عرفت من ان الحرارة تحلل تفريقها ولا شك ان التفريق حالة غير ملايمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية
الحادثة من تاثير الحرارة غير ملايمة فتفعل في القابل الكثيف كيفية غير ملايمة في الغاية وهي المرارة فانها
ابغض الطعوم وابعدها عن الملايمة لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما فان القابل اذا كان كثيفا
قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان
الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة ح في غاية البعد من الملايمة
وتفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملايمة ايضا الا انها تكون في حد الملايمة دون ما ذكر اولا
وهي الحرافة اذ تفرق تفريقا صغيرا لكنها تكون غائصة فان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها

[illegible]

[illegible]

اشارة
الا و لو ان يكون
ان فعلت في الكثيف حدثت
المرارة ليس يستقيم ان يكون الملوحة
الا في قولهم ان فعلت في الدهنيون فينبغي ان يكون
حامع المرارة والحال ليس كذلك وكذا قولهم الكيفية
المتوسطة ان فعلت في الكثيف حدثت
الملاوة لو كان مستقيما
فينبغي ان يكون
العفوصة
مع الملاوة
والحال ليس كذلك
وكذا قولهم الكيفية
المتوسطة ان
فعلت في اللطيف
حدثت الدسومة لو
كان مستقيما فينبغي
ان يكون الزيت دسما مع
دسومته والحال انه حار

من النفوذ فيه فيغوص في اجزائه فيضعف التأثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيرا لهذا لا يكون
الكيفية الحادثة منه غير ملائمة وان يكون دون المرارة في عدم الملائمة ويفعل الحار في القابل المعتدل
الملوحة وهي بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان فعل المعتدل للحرارة اقل من فعل الكثيف واكثر من
اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم والصغير فلا جرم يكون الكيفية الحادثة في المعتدل
اضعف من المرارة في عدم الملائمة واقوى فيه من الحرافة ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفية الحرافة
والمرارة يميل المكثوا الى المرارة ومرة الى الحرافة احتج على ان يكون طعم المالح تارة يقرب من المرارة بحيث يتوهم
انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وتحقيقه انا اذا اخذنا لطيفا او رمادا مرا وخلطنا بالماء
وطبخ حصلت الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم
على نسبة باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة بالاعتدال فان الاجزاء الارضية اذا
كثرت امرت ومن هذا السبب يتولد الاملاح ويصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلى والنورة
وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد ملحا بنفسه
والبرودة تفعل كالحرارة كيفية غير ملائمة اذ من شانها التكثيف الذي لا يلائم الاجسام ايضا لكن
عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد
في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملائمة على
حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف فتفعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة لانه يقبضا التكثيف
اعظم ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ في عمقه فيجتمع اجزاء البرودة ويؤثر فيه تاثيرا عظيما
ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة ويفعل البارد في
القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا يمنع البرودة فتنفذ في اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل مما في
القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة العفوصة بكثير وهي الحموضة ولان
الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف فان التمر العفص لشدة برودته وتكاثفه كلما ازداد نضجا
ولطافة واعتدل قليلا بتسخين الشمس المنضج ازداد حموضة وتفعل البرودة في القابل المعتدل قبضا
وهو في عدم الملائمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في
الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين بين وهو القبض
وكونه في عدم الملائمة فوق الحموضة ظاهر واما كونه فوق ذلك دون العفوصة فلان العفص يقبض باطن
اللسان وظاهره معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة
عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق تفريقا
شديدا ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث فيه طعم ملائم وهو في القابل الكثيف
يحدث الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل
ويؤثر تاثيرا تاما ملائما جدا وهو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملائمة
اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة ولذلك اشتهاها عند القوى الذائقة وفي

الطعم

في معرفته تعالى او ينتهي سلسلة الاحتياج الى النبي الذي يعلم الاشيا بالوحي الثالث ان صدق
المعلم لا بد منه ان علم باخباره لصدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيد لنا
العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان
علم صدقه بما يخبر عن الله ثم ينظر العقل فيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم
واجيب بانه قد يستقل العقل وليس في العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها
صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية اقول لهم ان يجيبوا بان صدق
المعلم ليس من المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية
الامور الغائبة عن الحواس وصدق المعلم مما يهتدى اليه بمشاهدة قرائن الاحوال وبهذا يخرج
الجواب عن الوجه الاول الذي هو معتمد الاصحاب في الرد عليهم بان يقال انه لكونه مجردا غائبا
من الحواس لا يوجد مقدمات ضرورية يناسب العلم بذاته وباحوال ذاته حتى يستنتج منها بالنظر فان
طريق حصول العلوم الضرورية كما ذكر انما هو الاحساس بالجزئيات بعد التنبيه لما بينها من المشاركات
والمباينات حتى يفيض من المبدا العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك ان تلك العلوم
الفائضة لا يتعلق بما لا حظ للحواس فيه فلا بد من معلم مؤيد من عند الله يبين لنا العلوم المتعلقة
بما لا حظ للحواس فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية
اذ قد تبين ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية والتصديقية المناسبة للمطلوب لا يرد
عليهم ان يقال ذلك المعلم هو النبي ولا شك في الاحتياج اليه وبهذا الجواب يخرج عما قيل
من ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة يعني ان معرفة الصانع بالنظر لا
يفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من معلم وامتثالا للامر على ما قال النبي امرت ان
اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم
ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم بان يقال ذلك المعلم هو النبي وكفى به اماما ومرشدا الى قيام
الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على
متابعته والاعتراف بامامته ولهم وجهان الاول انه كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة كثرة لا
تحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون
فيها متفقين على عقيدة واحدة واجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار
الصادرة عنهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح نعم قد يدل الاختلاف المذكور على صعوبة
التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم الثاني انا نرى الناس محتاجين الى معلم في العلوم الضعيفة
التي يكفي فيها مادة الظن كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون
الى العلوم الغريبة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المطلوب فيها اليقين واجيب بان الاحتياج
الى المعلم بمعنى عسر حصول المعرفة بدونه مما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع بدونه فلا نسلمه

ولا يفيد دليلكم نعم لا بد من الجزء الصوري يعني لا بد ان تترتب المعلومات الحاصلة على هيئة مخصوصة
يستنتج منها مجهول آخر اذ لو كان العلم بالمقدمات مطلقا سواء كانت مرتبة او غير مرتبة كافية في العلم بما
يستند اليها من المكتسبات لكان كل من علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون عالما بجميع النظريات
المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك فان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات
كثيرة ولا شعور لهم بما يستنتج منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها على هيئة مخصوصة منتجة لا
اذا رتبوها على ما ينبغي علموا نتائجها وشرطه عدم الغاية وضدها او حصولها اشترطوا للنظر صحيحا
كان او فاسدا بعد شرائط العلم من العقل والحيوة وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امرين احدهما
عدم غاية النظر اعني عدم العلم بالمطلوب فان مع غاية النظر اذ لا طلب مع الحصول او قول ان النظر غير مشروط
بطلب المطلوب حتى يمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده ليحصل مطلوب ما غاية الامر ان المطلوب لكونه
حاصلا لا يحصل ثانيا وايضا يلزم تحصيل الحاصل واورد عليه ان من حصل العلم بمطلوب من دليل
ربما ينظر في دليل آخر على ذلك المطلوب فيحصل له العلم بذلك المطلوب بعينه ولا يكون ذلك تحصيلا
للحاصل لان العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالآخر اما شخصا او صنفا واجيب
بان ذلك اجتماع المثلين وتعدد الدليل لا يجدي نفعا كتعدد الفاعل وقيل الثانية مشروط بعدم
سبق العلم بالمطلوب والمقصود من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم سبق
العلم عدم اليقين اذ لو كان ادراك المطلوب دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين
والشرط حاصل لانه ليس معلوما علما يقينيا وكذا الحال فيما اذا عرف الماهية بكنهها فانه لا يتصور
هناك نظر في معرفتها واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها فانه يجوز ان ينظر لمعرفة كنهها الثاني عدم
ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمطلوب فان الجهل المركب بالمطلوب ضد للعلم به وذلك لان الجهل المركب
بالمطلوب يصرفه عن النظر ويمنعه ومع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور ان يصدر ذلك
الجاهل معتقده ويتوجه الى الطلب مبادي المؤدية الى العلم به وكيف وهو جازم بكونه عالما به ويرد عليه
ان الجاهل قد يتصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملتفتا اليه وترتبها غافلا عن حصولها صيغة فيؤدي
اليه فانه لا اليقين بخلاف ان عتقادا فيزول عنه جهله المركب وانما فضل الثاني مرتبة بعضه ولا
منها الى المطالب بعد ذلك حدس لا نظر فزاد المصنف شرطا ثالثا وهو حصول الغاية اعني الشعور بالمطلوب
اذ لولاه لامتنع طلب المجهول مطلقا اقول يرد عليه ان الغافل عن المطلوب ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده
او ملتفتا اليه وترتبها فادى الى المطلوب كما ذكرنا آنفا ولو جوبا ما يتوقف عليه العقليات وانما ضد
المطلوب يتقيد بثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة الله تعالى بحسب
العقل ام بحسب الشرع فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار المصنف الاول واحتج
عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما يتوقفان
على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق

فهو

الشارح قوله ملخصه وشرطه عدم الغاية شرط تحقق النظر وجوده يكون الثالث كما هو الظاهر من العبارة وايراد نظر الشارح على الدليل الاول على اشتراط النظر بالشرط الاول وحاصله يمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة حتى يحصل مطلوبا بعد تحقق النظر عن غايته حصل قبل ذلك ولا يخفى انه يرد على الدليل الثاني بانه انما يلزم تحصيل الحاصل لو حصل من الحاصل شيئا لم يحصل الحاصل فيرد عليه ما يرد على الدليل على اشتراط الشرط الثاني ما افاده الشارح في الجواب قول المصنف على ان شرطه الثاني النظر شيئا عدم الغاية الخ سند جميع ذلك الا يجوز الخ اذا كان غاية النظر هو العلم بالمطلوب فان شرطه يكون العلم الثاني غير الاول لعدم حصول الشرط لان العلم الثاني غير حاصل قبل النظر الثاني هذا وما قيل في الجواب من ان ذلك اجتماع المثلين لا ينافي مع غرض من الشارح ويمكن التوجيه بان يقال مراده ان الغاية الثانية بعينه هو الاول على ما هو مناط الايراد ويلزم اجتماع المثلين منه يرد ان حصر مقدور المطلق كنسبة الواجب المطلق ان كان مقدورا لنا واجب النظر مطلق ولكنه سيجيء في المقاصد بيان الواجب على قسمين واجب مطلق وواجب مقيد فالواجب المطلق هو الذي لا يتوقف وجوبه على شرط كمعرفة الله تعالى والمقيد هو الذي يتوقف وجوبه على شرط كالحج فانه يتوقف على الاستطاعة

١٢

فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف
عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقليا والى هذا اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه
التعلق اي شكر الله تعالى ودفع الخوف كان التكليف به اي بالنظر والعلم واما ان شكر الله تعالى
واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تعالى على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا رجع الى نفسه
يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية وجسمانية
مما لا يحصى كثرة ولا شك انها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت
الى المنعم ولم يعترف له بانعامه ولم يذعن بكونه منعما في حقه ولم يتقرب اليه استحق الذم عند العقلاء
واستحسنوا سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا واما
ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا فلان العاقل اذا رأى نفسه مستغرقة في النعم جسما وروحا ويجوز ان يكون
المنعم بها عليه قد اراد منه الشكر عليها وانه ان لم يشكره سلبها عنه يحصل له الخوف من سلب
النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا للذم عند
العقلاء فهما واجبان عقليان اعني شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا
بمعرفته تعالى فانه اذا لم يعرف لم يمكن ان يشكره اذا عرف بصفاته الكمالية علم انه هل اراد الشكر
ام لا وعلم ايضا انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر فيكون معرفته تعالى ايضا واجبة عقلا
وهي لا تتم الا بالنظر فهو ايضا واجب عقلا الثاني ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او
شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته فتعين الاول واليه اشار بقوله واستنادا ضد المطلوب على
تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اي ولانتفاء الوجوب الشرعي وانما قلنا ان الوجوب الشرعي منتف على
تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف العلم بصدق الرسول اي لو كان وجوب النظر او وجوب
النظر في معرفته تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول اذ به
ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى تصديقا له ووجوب
هذا النظر في معجزته ثابت بالشرع ايضا لانه داخل في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه
مصدق للرسول فاذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف صدقي فله ان يقول انا لا انظر في معجزتك حتى
اعرف وجوب النظر فيها فان ما لا اعرف وجوبه لا يتعين علي الاقدام عليه فلا الامتناع عنه وانا لا اعرف
وجوب النظر الا بثبوت شرعك الموقوف على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر في معجزاتك فانا لا انظر فيها
وكان هذا الكلام منه حقا لا يمكن مكابرته فيلزم افحام الانبياء اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام
المناظرة وذلك باطل اجماعا فكذا ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر
بالشرع وفتشنا عن حاله ادى الى بطلانه وانتفائه وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منتفيا اقول
انتفاؤه ثم لاستلزامه المحال اعني افحام الانبياء اما انتفاؤه على تقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما
ظاهر لا سترة فيه لانه ليس كل ما يستلزم المحال فثبوته يستلزم انتفاؤه لان ثبوته يستلزم المحال والمحال لكونه ممتنعا

اي ولانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو ضد المطلوب اعني وجوب النظر عقلا على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا

لانه يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لانا نقول كل ما يستلزم المحال لخبوته يقتضي ثبوت الحكم لا يقتضي انتفائه بل ذاته تقتضي انتفائه ولا يرد انه اذا اقتضى انتفائه فذلك الاقتضا ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته فعلى تقدير ثبوته ايضا يقتضي انتفاءه لانا نقول اقتضاء ذاته لانتفائه على جميع التقادير الواقعة في نفس الامر وثبوت الحكم ليس من التقادير الواقعة في نفس الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبني على اصلكم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسنتكلم عليه ولو سلم فلا نسلم ان العرفان يدفع خوف العقاب لان احتمال الخطاء قائم فخوف العقاب بحاله والثاني بانه فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فيهلك ولذا قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء والثالث شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالعقل والنقل اما النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب مطلقا اي نفي التعذيب الدنيوي والاخروي قبل بعثة الرسول فدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان ثابتا قبلها ويلزم التعذيب لوجود الاخلال بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فاما ان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو قبيح عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور وهو منزه تعالى عنها واما للشاكر اما في الدنيا وهي منتفية بالخط او في الاخرة ولا استقلال للعقل فيها وايضا الشكر قد يتضمن خوف ضرر للعبد لاحتمال ان لا يقع لائقا ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزائن رحمة الله تعالى ونعمه وما مثل الشاكر الا كمثل فقير حضر على مائدة سلطان يملك المشارق والمغارب ويحوي ما بينهما من الكنوز والذخائر فتناول منها لقمة ثم طفق يذكرها على رؤس الاشهاد ويداوم على تحريك انملته شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله تعالى من تلك اللقمة عند الملك وما يأتي به العبد مما يعد شكرا احقر عنده من تحريك الانملة ولانه تصرف في ملك الغير ولو سلم فلا نسلم توقفهما على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيهما المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر وعلى تقدير توقفهما على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نسلم ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه الصوفية ولو سلم فلا نسلم ان المعرفة واجبة مطلقا فان معنى الوجوب على كل تقدير وجوب المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نسلم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب كما في بيانه اذا توقف واجب مطلق على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا لجاز تركه وفرضنا تركه ففي حال تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا والا لم يكن واجبا مطلقا وفرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقيا

علو وجوبه يلزم إيجاب إيقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال قلنا لا نسلم أن إيقاع
الموقوف حال عدم الموقوف عليه محال إنما المحال إيقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظاهر لا يقال
فيلزم أن يمكن تتميم هذا المقدم بأن يقال لو توقف الواجب المطلق على شيء وكان ذلك الشيء جائز الترك
لزم إمكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه هف وأيضا التكليف بالمحال جائز وأما المعتزلة فإنا
سنتكلم على أصلهم ونبينه والعرفان يدفع الخوف لاعتقاده أنه مصيب واحتمال الخطأ في نفس الأمر
لا يقدح في ذلك العلم والمراد بالتعذيب المنفي هو التعذيب الدنيوي والمراد بالرسول هو العقل لاشتراكهما
في الهداية ونفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فائدة جليلة لأنه تقرب إلى حضرة المنعم وتوجه
إليه واشتغال به فهو واجب لذاته لا لأنه يستتبع فائدة أخرى وعلى تقدير استقلال العقل بأمر الآخرة
ثم لأن الثواب والأعواض واجبة عندنا عقلا كما سيأتي ولا يتصور ذلك إلا باستقلاله في أمر
الآخرة إجمالا والمعرفة السابقة الإجمالية لا تكفي فيه بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفات الكمال
وما ذكرتم من الإلهام والتعليم وتصفية الباطن فيحتاج إلى النظر ليميز صحيحها عن فاسدها وأيضا
المراد أنه لا مقدور لنا من طرق المعرفة إلا النظر فإن التعليم والإلهام من فعل الغير فليس شيء منهما
مقدورا لنا وأما التصفية كما هو حقها فيحتاج إلى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يفضي إلى
المراد فهي في حكم ما لا يكون مقدورا والمراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود
ما يتوقف عليه كوجوب الزكاة المقيد بوجود النصاب لا ما يكون واجبا على كل تقدير وإلا لما كان
شيء من الواجبات واجبا مطلقا إذ لا يجب على تقدير الإتيان به والتكليف بالمحال قبيح عقلا واعترضوا
على الوجه الثاني أما أولا فبأنه مشترك الإلزام أي ما ذكرتم من لزوم إفحام الأنبياء مشترك بين
الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا إذ لو
وجب النظر بالعقل فبالنظر لأن وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل النظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات
مفتقرة إلى أنظار دقيقة من أن المعرفة واجبة وأنها لا تتم إلا بالنظر وأن ما لا يتم الواجب
إلا به فهو واجب فيقول المكلف حينئذ لا أنظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم أنظر لا يقال قد يكون وجوب
النظر من القضايا التي قياساتها معها فيضع النبي للمكلف مقدمات ينساق ذهنه إليها بلا تكلف
ويفيده العلم بوجوب النظر ضروريا لا يحتاج إلى منبه على طرفيه مع تلك المقدمات إلا أنا نقول كونه
فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة لا أنظار باطل قطعا وعلى تقدير
صحته بأن يكون هناك دليل آخر للمكلف أن لا يستمع إلى النبي وكلامه الذي أراد به تنبيهه ولا يأثم
بترك النظر والاستماع إذ لم يثبت بعد وجوب شيء أصلا فلا يمكن الدعوة وإثبات النبوة وهو
المراد بالإفحام وأما ثانيا فالحل وهو أن يقال ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه لأن
الامتناع منه إنما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الأمر سواء نظر أو لم ينظر وسواء
علم وجوبه أو لم يعلم فللنبي أن يقول ليس لك الامتناع عن النظر لأنه واجب عليك شرعا فتعين

عليك الإتيان به ولا يسوغ ذلك إهماله لأنا نقول الغافل الذي لا يجوز تكليفه هو من لم يفهم الخطاب أو لم يقل له إنك مكلف وهذا قد فهم وخوطب بالتكليف
فليس من تكليف الغافل في شيء ألا يرى أن الكفار مكلفون بالإيمان إجماعًا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا
الحل أيضًا يندفع الإشكال عن المعتزلة فإنهم قالوا لا يجب النظر على ما قررناه لأن الوجوب ثابت
بالعقل في نفس الأمر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه وأما الأشاعرة فلهم في إثبات
هذا المطلب مسلكان الأول الاستدلال بالظواهر من الآيات والأحاديث الدالة على وجوب
النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والأرض وقوله تعالى فانظروا إلى آثار رحمة
الله كيف يحيي الأرض بعد موتها فقد أمرنا بالنظر في دلائل الصانع وصفاته والأمر للوجوب كما
هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات
لأولي الألباب قال ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد أوعد بترك التفكر في دلائل
المعرفة فهو واجب إذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال الأمر غير الوجوب وكون
الخبر المنقول من قبيل الآحاد والمسلك الثاني وهو المعتمد أن معرفة الله تعالى واجبة إجماعًا من
المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم أنه لا إله إلا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة
الأمر غير الوجوب ولأن العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر
وهي لا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه
يعلم بعضها بالمقايسة إلى الاعتراضات الموردة على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك
وجوه الأول أن وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لأن وجوبها كذلك إنما يكون بإيجاب الله تعالى وأمره
وهو غير ممكن لأن إيجاب المعرفة إما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل أو لغيره وهو تكليف
الغافل ممنوع إذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر من أن الغافل من
لا يفهم الخطاب أو لم يقل له إنك مكلف لا من لا يعلم أنه مكلف الثاني منع وقوع الإجماع على وجوب
المعرفة بل الإجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي والصحابة العوام على إيمانهم وهم الأكثرون
في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بأنهم لا يعلمونها
وإنما غاية مجهودهم الإقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة
لما جاز ذلك التقرير والحكم بإيمانهم وأجيب بأنهم كانوا يعلمون الأدلة إجمالًا كما قال الأعرابي البعرة
تدل على البعير وآثار الأقدام على المسير أفسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج لا يدلان على الصانع
اللطيف الخبير غاية ما في الباب أنهم قصروا عن التحرير والتوضيح للمقاصد العرفانية والتقرير
والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فإن المعرفة الواجبة أعم من الإجمالية التي
لا يقتدر معها على التقرير ودفع الشبه والتشكيكات والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك وحكي
أن المعرفة التفصيلية واجبة لكنه فرض كفاية فإن الوجوب الذي ادعينا أعم من فرض العين وفرض الكفاية

فالحاصل

لكن النظر مأمور به شرعا لا بيان في كونه واجبا عقلا كيف والمعتزلة القائلون بوجوبه عقلا لا ينكرون الأوامر الشرعية المتعلقة بوجوبه ... شرعيا وذلك ثابت ههنا لا ينافي كونه عقليا ... بل يثبت الوجوب الشرعي والعقلي ...

ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها أي مضغها بين لحييه أي جانبي فمه شرح مواقف

المراد بالتقليد ... بدون التفكر والتعقل ...

قوله يعلم بعضها بالمقايسة ... أن المعرفة لا تتوقف على النظر ...

قوله وأجيب ... المعرفة ... تكليف الغافل

الفج الطريق الواسع بين الجبلين

... أن يكون عدم الاستفسار ... عدم وجوب ... الإيمان ...

٣ فإن من لم يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه إياه وهو أيضا باطل وأجيب بأن المقدمة القائلة بأن تكليف غير العارف باطل لأنه تكليف الغافل م

والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم
والاخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الاعصار الثالث ان الامر ان ما لا يتم الواجب المطلق الا
به فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما امر به الله تعالى ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما
يتوقف عليه ذلك الشيء واجيب بان المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة
ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم لها فايجابها ايجاب السبب المقدور الذي هو النظر وذلك
كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له بمقدوره الذي هو السبب
الموجب للازهاق وهو ضرب السيف اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع المعارضة بما ذكر من
الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه تدل على انه ليس بواجب شرعا بل منهي شرعا اولها
ان النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية بدعة اذ لم
ينقل عن النبي والصحابة الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو كانوا اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر
الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة رد لانه قال
من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا
يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويردون شبه المنكرين والقران مملو منه وهل
ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا
بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وترتيب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب
ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان ومشاهدة الوحي
ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يدفع عنهم
ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم وايضا لم يكن
الشبهات في زمانهم كثيرة فلما حدثت في زماننا بما حدث كل حين فاجتمع لنا ما تدريج كل ما حدث في الاعصار الماضية
فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه بخلاف زمانهم وذلك كما لم يدونوا
الفقه ولم يميزوا اقسامه ابوابا وفصولا ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف في زماننا
من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط وتخريجه الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما
لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه ايضا قدح في الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال بها اي
على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وسائر
العلوم الشرعية وثانيها انه نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر روي انه خرج على اصحابه وهم يتكلمون
في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم
ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه
لا واجبا واجيب بان ذلك النهي الوارد عن الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق
الشبهات الفاسدة لترويج الاراء الباطلة ودفع العقائد الحقة وارائة الباطل في صورة الحق بالتلبيس

اياها ۱۲

الجدل هو المباحثة

تلبيس عيب ... پوشيده كردن و مشتبه كردن كار و ... كارى كردن

والدليل

والتلبيس كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقوله تعالى بل هم قوم خصمون
وقوله تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه
وأما الجدال بالحق لإظهاره وإبطال الباطل فمأمور به كما قال تعالى وجادلهم بالتي هي أحسن وقوله تعالى
ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى وعلي للقدرية فهو
كما انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت
الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال عم ما اجهلك بلسان قومك ما علمت ان ما لما لا
يعقل وروي ايضا ان شخصا قال لعلي اني املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتاق امتي فقال علي
املكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان
قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا وايضا النظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة
لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدح
الله بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا
لا منهيا عنه وثانيها قوله عم عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد لا نظر
لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث لم يثبت صحته اذ لم يوجد في الكتب
الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان
منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله
من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولكم فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان
سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله سبحانه فيما قضى وامضى والانقياد له فيما امر ونهى لا
الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر الواحد لا يعارض القواطع وما استدللنا
به من قبيل القواطع ومطلوب العلم دليل والظن امارة اراد ان يشير الى ما يتعلق به النظر و
هو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن وهو الامارة وبيانه
اي ما يتألف منه مطلوب العلم والظن اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر
واما مركبة من العقل والنقل كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله انما الاعمال
بالنيات ولا نقلي صرف لاستحالة الدور فان النقلي الصرف لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول
والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من النقل على ذلك التقدير بل لا يمكن نقليا صرفا بل لا بد
وان يستفاد من العقل فعلم مما ذكرنا من تلك القسمة ان المراد بالنقلي الصرف ما يكون جميع مقدماته القريبة
نقلية كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وانما قيدنا المقدمات بالقريبة لان النقلي
الصرف ايضا تنتهي مقدماته البعيدة الى العقل فلا يقابل المركب بل يندرج فيه وقد يفيد النقلي
القطعي لا خلاف في افادة النقلي الظن وانما الكلام في افادته العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على

انه

التلبيس ... ليدحضوا ...

الحصب ...

التفويض ...

التلفيق ...

خصم ...

يتوقف افادة السمعيات المعرفة على العلم بصدق
الرسول والعلم بصدق الرسول على افادة السمعيات
المعرفة ...

انه لا يفيد القطع اى اليقين لانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة فى كلام المخبر الصادق
للمعانى المفهومة منها وبارادة المخبر لتلك المعانى ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بصحة
نقل العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر
وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين معنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز فى معنى غير
المعنى الموضوع له وعلى عدم الاضمار اذ ربما يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد والازمان
بالبعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى نسخا
وعلى عدم التقديم والتأخير المغير للمعنى عن ظاهره وكل واحد من هذه الامور الحوادث فى الكلام لا يجزم بانتفائه
بل غايته الظن ثم بعد هذين الامرين اعنى العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض
العقلى الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلى اذ لو وجد ذلك المعارض لقدم على الدليل النقلى لم يجب
ان يؤول عن معناه الى معنى آخر ولهذا اشار بقوله ويجب تاويله عند التعارض مثاله قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلى الدال على استحالة الجلوس
فى حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قلنا
لو وجد الدليل النقلى لان تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذى هو اصل النقل لاحتياجه فى اثباته
بالآخرة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلى وفى تكذيب الاصل لتصديق الفرع
تكذيب للاصل والفرع جميعا لانه يفضى وجوده الى عدمه فيبطل فقط لكن عدم المعارض العقلى غير يقينى
اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة التامة الكاملة فى تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد القطع
بعدم الوجود والحق ان الدليل النقلى قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ
الارض والسماء وكاكثر قواعد الصرف والنحو فى وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم با
الارادة يحصل بمعونة قرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات
المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة بينها
بين جميع اهل اللغة فى زمن الرسول فى معانيها التى تراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة لا
شبهة فى بطلانها وكذا الحال فى صيغ المضارع والماضى والامر والنهى واسم الفاعل وغيرها فانها
معلوم الاستعمال فى ذلك الزمان بما يراد منها فى زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف
اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة تواترا
تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم
اذ لا جزم بعدمه فيمتنع الدليل النقلى او يمنعوا القرائن قلنا اما فى الشرعيات فلا قطعا اذ لا مجال للعقل
فلا معارض من قبله واما فى العقليات فلان العلم بنفى المعارض العقلى حاصل عند العلم بالوضع
والارادة مع تلك القرائن على ما هو المفروض وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء
الآخر فقيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفى المعارض فاثباتها بما يكون نحو لعلنا افادة

اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم به فتدبر وهو قياس و فيما يفيد ان ملزوم العلم والظن على ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل ووجه الحصر انه لا بد ان يكون بين الموصل والموصل اليه مناسبة مصححة وذلك اما باشتمال الموصول على الموصل اليه واما بالعكس واما باشتمال الثالث عليهما واما بالاستلزام بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة واما غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام واما الى الاشتمال فالاول باشتمال الموصل وبالاستلزام بينهما هو القياس وعرف بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر والثاني باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء والثالث باشتمال الثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه قد يستدل باحد المتساويين على الاخر كما في كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب بان الاستدلال انما هو بالمفهوم الناطق الذي هو كلي على حال كل واحد من جزئياته التي هي افراد الانسان والقياس اقتراني واستثنائي لان القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس طالعة والنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن لم تكن الشمس طالعة والا فهو اقتراني والاول باعتبار الصورة القريبة بقسميه البعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة يعني ان القياس الاقتراني باعتبار صورته القريبة اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الوسط الى الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة لان الوسط اما محكوم به في الصغرى و محكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما وهو الشكل الثاني او محكوم عليه فيهما وهو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى ومحكوم عليه في الصغرى وهو الشكل الرابع وباعتبار صورته البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل و الاتصال والانفصال ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهما الاقتراني الشرطي والقياس باعتبار مادته القريبة خمسة اقسام لان مقدمتيه اما ان تفيد تصديقا [illegible] التصديق اعني التخييل الجاري مجرى التصديق فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدل والا فالمغالطة وباعتبار مادته البعيدة اربعة اقسام لان التخييل التي هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة والمشبهات التي هي مادة المغالطة واليقينيات التي هي مادة البرهان والجدل وقد يقال لما جعل المسلمات الشاملة لمادتيهما قسما واحدا فينبغي ان يجعل في المادة القريبة ايضا قسما واحدا لمعنية الجزم في النتيجة لا بل الجزم في النتيجة ينقسم الى يقيني وغيره لا فائدة كذلك الجزم في المقدمات المسلمة ينقسم اليهما لا فرق تحكم وايضا عبارة المتن تدل على ان القياس

الاقتراني

لا يكفي ان الموصل مجموع الشرطية والمقدمة الاستثنائية والاستلزام بين مقدمة الشرطية و والنتيجة والاستلزام صريحا اصلا لو استثني نقيض التالي فان كلمة مجموع الشرطية والمقدمة يستلزم المطلق [illegible] الا اختصاص له بالاستثنائي مثل الاقترانيات [illegible] الا ان يقال المراد من الاستلزام الاستلزام فقط بقرينة المقابلة وذلك [illegible] الاشتمال بقرينة الاستثنائي [illegible] الاستلزام [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] تامة

[illegible] الجواب [illegible] افراد الناطق [illegible] النتيجة [illegible] افراد الانسان [illegible] افراد الناطق بعينه [illegible] الانسان [illegible] ناطق والجواب [illegible] ما ذكره صاحب [illegible] ان الناطق وان كان مساويا للانسان بحسب الواقع [illegible] بحسب المفهوم اذ الناطق اعم من الانسان من [illegible] [illegible] العموم [illegible] المفهوم [illegible] [illegible] [illegible] تامة

[illegible]

الاقتراني ينقسم الى اربعة وخمسين ولا اختصاص لهذا التقسيم بالاقتراني بل الاستثنائي ايضا ينقسم
الى هذه الاقسام والثاني متصل لانحصاره وكذا غير الحقيقي من المنفصل ومنه حقيقة يعني
ان القياس الاستثنائي اما متصل وينتج منه قسمان احدهما ما استثني فيه عين المقدم فينتج عين
التالي والثاني ما استثني فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يستلزم صدق
اللازم وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما ما استثني فيه عين التالي او نقيض المقدم
فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم صدق لازمه ولا انتفائه وكذا صدق اللازم لا يقتضي
صدق الملزوم ولا انتفائه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل غير حقيقي وكل منه
ينتج قسمان منه لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض
الاخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الاخر ولا
نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين والمنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم
عين الاخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين الجزئين لا يستلزم عين الاخر ولا نقيضه لجواز الجمع
بين الجزئين واما منفصل حقيقي فاستثناء كل من الجزئين يستلزم نقيض الاخر وبالعكس لامتناع
الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما ايضا والاخيران يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاقسام
مذكورة في غير هذا الفن يعني ان الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء فهو تصفح
كلي ولحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي فان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا
النوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والا فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم
ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء التام قولنا العدد اما زوج او فرد وكل زوج يعده الواحد
وكل فرد ايضا يعده الواحد فالعدد يعده الواحد وهذا يفيد اليقين ومثال الاستقراء الناقص
قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان كل
حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقرأ
بخلاف ذلك كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو الحاق جزئي بجزئي
اخر في حكم ذلك الجزئي لاشتراكهما في معنى جامع بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك جامعا
والجزئي الاول اصلا والثاني فرعا وهو يفيد الا الظن اذ يحتمل ان لا يكون الجامع علة او
يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة فان ثبت ان الوصف الجامع علة
من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة بل يكون علة للحكم حيث كان عاد
هذا القسم الى القياس اعني الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الاصول لكون الحكم ثابتا
فيها لغوا لا تاثير له اصلا واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة
في غير هذا الفن اي في فن المنطق فلا وجه لايراد ما هو زائد على ما ذكرنا ههنا والتعقل
والتجرد لما لزمه الاستلزام انتفاء المحل انتفاء الحال فان تشابهت عرض او وضع للمجرد

والا تركب مما لا يتناهى ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة
يعني ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك شيء لم يعرضه العوارض الجزئية
التي تلحقه بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين والوضع الى غير ذلك
والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصور والاعراض
اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام صورة المعقول في العاقل وكل ما هو محل
لصورة المعقول فهو مجرد لانه لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال فيه
لان الصورة المعقولة تحل في العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى وانقسام
المحل يستلزم انقسام الحال اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فالصورة
المعقولة على ذلك التقدير تكون منقسمة فانقسامها اما الى اجزاء متشابهة في الحقيقة ح
يلزم ان يكون الصورة المعقولة التي فرضناها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع
قد عرض له الوضع والمقدار واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب الصورة المعقولة
من اجزاء غير متناهية بالفعل لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا يقبلها
الى غير النهاية والغرض ان الاجزاء متخالفة في الحقيقة فلا بد ان تكون حاصلة بالفعل في
المركب وتركب شيء من اجزاء غير متناهية بالفعل مح والاعتراض عليه يعلم مما ذكر في مبحث
تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه ان يكون بريا
من الشوائب المادية وكل ما هو كذلك من شانه ان تكون معقولة لانه لا يحتاج الى عمل عمل
به حتى تصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقلة وكل ما يصح ان يكون معقولا
يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل منفردا يمتنع ان يكون منفكا عن صحة
الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجريهما من الامور العامة المعقولة والحكم بشيء على شيء
يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره
يصح ان يكون مقارنا للمعقول الاخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون
عاقلا اذا كان مجردا قائما بذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا
لغيره فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على
المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من
المقارنة في العقل متقدمة على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على شيء على المتقدم
متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها
والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في
الخارج مجردا قائما بذاته فيكون صحة المقارنة المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل بان
يحصل فيه المعقول لحصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنا

الغير

ينبغي ان
باعتبار الشق الاول
[illegible] الى اجزاء متشابهة
في الجملة حتى يكون هذا الشق [illegible]
الى اجزاء متشابهة [illegible] لزوم تركب
الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل
[illegible] هذا الشق [illegible]
[illegible]
[illegible] التحقيق
في الشق
الاول [illegible]
[illegible] الاول [illegible]
[illegible] المحذور
[illegible]
فالمحذور [illegible] الاول تحقق
[illegible]
[illegible]
[illegible] الاشياء
[illegible]
[illegible]
[illegible] من لوازم الوجود
الوجود الخارجي [illegible]
الماهية [illegible]
الماهية [illegible]
ثم ان انقسام المحل يوجب انقسام
الحال [illegible]
[illegible]
فان النقطة [illegible]
تجرد النفس [illegible] قوله اذا كان
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] قوله الصغرى
[illegible]
[illegible]
[illegible] القياس [illegible]
المركب [illegible]

للغير بحلوله فيه او حلوله في ثالث فالمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلثة فاذا امتنعت اثنان
منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالث وهو صحة مقارنته للمعقول مقارنة الحال
للمحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنها
معقول اخر مقارنة الحال لمحله ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد القائم بذاته
مقارنة الحال لمحله فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا للغير يصح
ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة
الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان تعقل انه تعقل ذلك
الغير وصحة الامكان تستلزم الامكان فيمكن تعقله انه تعقل ذلك الغير وتعقله انه تعقل ذلك
الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح
ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما بحصول نفسه او بحصول
مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه و
دائما حاصل له لا تغيب عنه اصلا فيكون التعقل دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل
فقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله
المستلزمة لامكان المصاحبة اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا
اخر وباقي المقدمات مطوية وقد اعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات
المجرد مانعة عن تعقله كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى يمتنع ان يكون معلوما للغير فجاز ايضا ان
يكون بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته مطلقا وثانيها ان توقف المقارنة المطلقة على المقارنة
الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات
المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الفرد الخاص فقط اعني المقارنة في العقل لا لان صحة
المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة العقلية الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل
الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية وايضا ما ذكر في امتناع توقف صحة المقارنة
المطلقة على المقارنة العقلية بعينه يدل بعينه على امتناع تعين صدق المقارنة المطلقة بالنسبة
الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه المقدمة فان قيل توقف
صحة مطلق المقارنة الخاصة لا لذاتها بل للعارض وهو كون احد المقارنين موجودا قائما بذاته
فلا يتحد جهة توقف فلا دور واجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة في العقل ايضا
ليس لذاتها بل للعارض وهو ان كل واحد من المقارنين موجود ذهني قائم بغيره فلا يتحد جهة التوقف
فلا دور ورابعها انه يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه
ان يعقل انه تعقلها والقياس على ما يجد الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها
العقلية وتفارق الطبيعة والمزاج بمفارقة الشعور والمغايرة في التابع اي من الكيفيات النفسانية

القدرة وهي مؤثر على وفق الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدرا لفعل واحد او لافعال كثيرة
وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور او لا بالقصد والشعور الاول هو ان يكون مصدرا لفعل
واحد بدون القصد والشعور هو الطبيعة والثالث هو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة بالقصد
والشعور هو القوة الحيوانية والرابع وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة لا بالقصد والشعور
هو القوة النباتية فان القدرة تفارق الطبيعة بالشعور لان تاثير القدرة بالشعور وتاثير الطبيعة
بلا شعور واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف الاثار فيفسر القدرة بصفة
يكون مبدا لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية يكون قدرة بالتفسيرين لما انها القصد لا
والطبيعة لا تكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والنفس الفلكية قدرة بالتفسير
الاول دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم وخصوص من وجه فان قيل القدرة
الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري فلا يدخل في شيء من التفسيرين اجيب بان ليس المراد التاثير
بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها التاثير والايجاد على ما صرح به الامام حيث قال القدرة
صفة وجودية من شانها تاتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا
عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله
تعالى وبهذا يندفع ما يقال لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة
او بنفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش
وحركتي السقوط والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود صفة من شانها الترجيح والتخصيص
والتاثير ولا امتناع في ان لا يؤثر بالفعل لمانع والنزاع في انها مبدا للتاثير بالفعل هل يسمى
قدرة لفظي والقدرة تفارق المزاج بالمغايرة في الاثر يعني ان اثر كل منهما يغاير اثر الاخر فان
المزاج لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه
الكيفيات الاربع فيكون اثره هذه الكيفيات واثر القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات
الاربع فالقدرة تغاير المزاج وفيه نظر لان الشيء الواحد قد يكون له اثار متغايرة ففي قوله
يفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في الاثر لف ونشر مرتب وصحة الفعل
يعني ان القدرة تقتضي صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل لان القادر هو الذي يصح منه الفعل
والترك وانما قيدنا بقولنا بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعله القدرة
ممكنا صحيحا والا يلزم القلب بل انما جعله ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين
اختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة
بالطرفين على السواء واختاره المصنف لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك فهي تنسبه
اليهما وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف واحد لان القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كما سيأتي
فلا يتعلق بالضدين لا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما فعلى هذا لا تكون الا

[illegible]

م بالقصد والشعور هو النفس الفلكية والثاني هو ان يكون مصدرا لفعل واحد م

[illegible]

القدرة تطلق على القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين على السواء وتطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التاثير ولا شك انها لا تتعلق بالضدين والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص بتعين وجوده من بين المقدورات المشتركة الا يرى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها لا تتعلق بالضدين ولعل المعتزلة ارادوا بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف بان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ الاشعري فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير ويتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتنافي ولزوم احد المحالين لولاه اختلفوا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى الثاني والاشاعرة الى الاول واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلثة وجوه الاول انه لو لم يكن قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي بط بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه ح لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة لو كانت مع الفعل يلزم ان تستغني عنها لان حال الوجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها لان يخرج من العدم الى الوجود ومتى كانا معا يلزم التنافي بين اللوازم فالقدرة لا تكون مع الفعل والثالث انه لو لم يكن القدرة قبل الفعل بل مقارنة له غير متقدمة عليه يلزم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى ضرورة عدم انفكاك احدهما من الآخر والتالي بقسميه بط واجيب عن الاول بان تكليف الكافر في حال الكفر بالايمان في ثاني الحال فان قيل ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به فيلزم استحالة التكليف بتحصيل الحاصل فيتنافى التكليف والقدرة التي هي شرطه اجيب بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا وعلى ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل وح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة فاندفع تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزومهم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان ايض لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل القدرة اقول عدم العصيان لان اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فللامتثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة وما يتوهم من انه يلزم احداث الحادث وايجاد الموجود يجوز ان يلتزم احداث الحادث

ماجاوزه

لمجداث اخر وايجاد الموجد بايجاد اخر كما ذكرنا وعن الثالث بان كلامنا في قدرة العبد ولم يثبت
ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل ليلزم علينا حدوث قدرته تعالى او تعلقها لم لا فقدرة الله
قديمة ولها تعلقات حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنها واحتجت الاشاعرة على ان القدرة
مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما انه عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل
لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو ممتنع
واجيب عنه اما اولا فبالنقض بقدرة الله تعالى وما يقال من ان العرض لا يطلق على صفاته تعالى وان
صفاته ليست مغايرة لذاته فمما لا يجدي نفعا لان الكلام في المعنى لا في اطلاق الالفاظ واما ثانيا
فبالحل وهو انا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فاللازم هو وجود المعلول بدون ان يكون
له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك اي الانحلال
بينهما زمانا ممنوعة ولو سلم فيجوز ان ينعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون لها امثال بحسب
الامثال على الاستمرار الى حال الفعل وعند هذا الاخير يكون وجود المقدور مع اما بالقدرة الزائلة
فيلزم المحذور او الحاصلة فهو المطلوب ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الراجي والامام لا
يقولون ببقاء القدرة الحادثة الثاني لو كانت القدرة قبل الفعل لكان حصول الفعل قبل وقوعه
ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا
معدوما معا لان الفعل قبل وقوعه معدوم قطعا وايضا لا يكون الحالة التي فرضناها سابقة
على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له واجيب اولا بالنقض بالقدرة القديمة فان قيل لا يلزم
من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل
ومعدومية الفعل انما يجب في زمان تعلق القدرة به اولا فليجز مثل ذلك في القدرة الحادثة
وهو ان يكون نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق معنى
قولهم حصول الفعل قبل وقوعه ممكن فانه قد يراد به معنيان الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان
وقوع الفعل مشروط بشرط كونه قبله ممكن الثاني ان حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل لكن
غير مشروط بشرط كونه قبله ممكن ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية وامكان
حصول الفعل من القادر لان هذا الممتنع لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده بل يلزم امتناعه
فيه من فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا للعدم فيكون هذا المجموع محالا لا وجود الفعل
وحده بل هو ممكن في حد ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى
الثاني غير ممتنع فانه يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدلا
وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما يقال قعود زيد ممكن بشرط قيامه
اذ يمتنع كونه قائما قاعدا معا وليس ممكنا في زمان قيامه اذ يمكن ان ينعدم القيام ويوجد بدله القعود
ولا يتحد وقوع المقدور مع تعلق القادر اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص بقادرين كل

واحد

واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل عليه ما مر في امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول
واحد بالشخص وانما يتم ههنا اذا كان كل واحدة من القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة
لا تكون الا كاسبة لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرتين كاسبتين على مقدور واحد فيقع بهما معا
كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع مؤثرتين لما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو ان
يخلق الله تعالى فعلا مقارنا للقدرة الحادثة وانها لا تتعلق بفعل خارج عن محلها فلا يتصور قدرة زيد
على فعل عمرو ولا يتصور اثنان يحلان لفعل واحد بان يكون كل واحد من الاثنين محلا للفعل معا ولو بالشخص
لفعل الاخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي وانما قال ولا يجتمع وقوع المقدور
الواحد ولم يقل ولا يجتمع المتعدد لما اشتهر عندهم من انه يجوز ان يكون المعلول الواحد بالشخص علتان مستقلتان
لكن اذا وقع المعلول باحدهما امتنع ان يقع بالاخرى فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي الا من
قادر واحد شخصي وانما قلنا لما اشتهر عندهم لما اسلفنا من المنع على المقدمة القائلة اذا وقع باحدهما
امتنع ان يقع بالاخرى وقد مر شرحها في مبحث ان المعلول ينعدم بانعدام علته ولا استحالة في تماثلهما
اي في تماثل افراد القدرة ذهبت طائفة الى ان افراد القدرة يستحيل ان تكون متماثلة لانه يمتنع ان
يجتمع مثلان في قادر واحد على مقدور واحد بعينه كما مر من دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين
واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور اخر والا
لكان كل واحد من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد من ذينك المقدورين فيلزم وحدة المقدور
مع تعدد القدرة المتعلقة به من شخص واحد ورد المصنف هذا المذهب بقوله ولا استحالة في تماثل القدرتين
لان حال القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصي وان لم يجز وقوعه بهما
على قياس ما عرفته في القادرين لا يقال اذا جاز تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد او من قادرين
بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه
فيه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكمتم باستحالته
لانا نقول اذا جاز وقوعه باحديهما وحدها في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى
بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية بدلا عن الاولى فان وقع واحد ذلك اما بالاولى او بالثانية
فاذا وقع باحديهما امتنع ان يقع بالاخرى ويقابل العجز تقابل العدم والملكة اختلفوا في ان العجز
عرض مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا فذهب الاشاعرة وجمهور
المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واختاره المصنف لهم في اثبات كونه عرضا
التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه
زمنا وبين كونه ممنوعا من الفعل وما هي الا ان الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في
الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان قيل
الممنوع انما يتاتى منه الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمن ايضا كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون

دون الاخر بحكم تعلقها فلهذا الممنوع يتاتى منه الفعل فهو بحاله في ذاته وصفاته وانما التغير في امر خارج بخلاف المريض
فانه تغير من صفة الى صفة وفي نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة
عن افة تعرض للاعضاء ويكون القدرة عدمية لان السلامة عدم الافة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض
عند سلامة الاعضاء وتسمى التمكن وبما هو علة له ويجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت
القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويميز به حركته عن حركة الاختيار من
الاعراض فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا ومنها الخلق
لتضاد احكامهما اى لتضاد احكام القدرة والخلق فان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان
والخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط اذ الخلق ملكة للنفس
يصدر بها عنها فعل بلا روية ولم يتضاد الاحكام يقتضي تضادهما والخلق ايضا يضاد الفعل
لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون تكليفيا بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد مغايرة
الخلق للقدرة والفعل ولا يفيد تضادهما وذلك لان كون الشيء صالحا لان يقع به الضدان
وكونه غير صالح لذلك صفتان متنافيتان لا تصدقان على ذات واحدة من جهة واحدة فيجب ان
يتغاير القدرة والخلق اما ذاتا واما اعتبارا واما تضادهما وامتناع اجتماعهما في محل واحد فلا
لجواز اجتماعهما في محل واحد وما يتوهم من ان تينك الصفتين لما تنافيتا لا يجتمعان هما
وتنافي اللازمين يستلزم امتناع اجتماع ملزوميهما الوجوديين اللذين لا يتصادقان
فذلك يفضي للتضاد فجوابه ان تنافي اللازمين الحمليين يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع
اجتماعهما في محل واحد ولا صدق احدهما على الاخر والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم
الاتصالية ومنها اللذة والالم اى من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كسائر
الوجدانيات وقد يفسران تحصيلا لتعيين المسمى وتخصيصه فيقال اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم
والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف والملائم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة للذائقة
للذائقة واستماع النغمات الطيبة للسامعة والرفعة والغلبة للغضبية وادراك حقائق الاشياء
واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملائم لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه
كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم
بل مناف من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة وادراكه من حيث
انه مناف وبهذا ايضا تظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الالم فيما ذكرنا يظهر ان كلا من اللذة والالم
ادراك مخصوص من حيث انه اضيف الى مدرك مخصوص هو الملائم في اللذة والمنافي في الالم والى هذا المعنى
اشار بقوله وهما نوعان من الادراك تخصصا بالاضافة ثم المعتبر هو الملائمة والمنافرة بالقياس
الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد الملائمة في شيء فيلتذ به وان لم يكن ملائما وقد يعتقد
المنافرة في شيء فيتالم به وان لم يكن منافرا له ولهذا لفظا سابقا ويختلفان بالقياس اى يختلف

قوله وليست
يحصل الخلاص عن الالم
من غير لذة الى قوله انقض
محمد بن زكريا يقتضي ان يكون كل لذة خلاصا
عن الالم ولا يقتضي كل خلاص عن الالم لذة فان كون
الخلاص لذة يجوز ان يكون مشروطا بوجود شرط
او فقدان مانع فلا يرد النقض
المذكور ان حسين

٣١٤

اللذة والالم بالقياس الى المدرك فان امرا بعينه ملايم بالنسبة الى احد مولم بالنسبة الى اخر وذكر الامام الرازي
بعد الاعتراف بانهما حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان
هناك ادراكا للملايم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك الملايم او غيره وبتقدير التغاير هل هي معلولة
ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق اخر ام لا ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك
المنافر ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية تشهد بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع انه
امر غير طبيعي فان قيل كيف يتاتى له هذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهي بل اجلى من تصور
الملايم والمنافر واجيب بانه لعله اورد ذلك على تقدير احتياجهما الى التعريف ثم استغنائهما عنه ونقض
تصور الكنه مانع من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ مما ذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما
وزعم محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها
وهو معنى الخلاص عن الالم كالاكل للجوع والجماع للدغدغة التي اوعيته ونحن لا نمنع جواز ان
يكون ذلك احد اسباب اللذة اذ بالعود الى الحالة الملايمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا
يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليس طبيعية حصل ادراكها الذي
هو اللذة انما النزاع في مقامين احدهما ان اللذة دفع الالم وثانيهما انها لا يمكن ان يحصل بطريق
اخر سوى دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال دفعة
جملة من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بباله قط لا جزئيا ولا كليا
وكذا في ادراك لذائقة الحلاوة او لمعرفة وقد يحصل الخلاص من الالم من غير لذة كما في حصول الصحة
على التدريج وفي نحو المستلذات من المطعوم والروائح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى
ذلك وقد عرض له شاغل من الشعور والادراك والمصنف اشار الى المنع الاول بقوله وليست اللذة
خروجا من الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني بقوله لا غير يعني لو سلمنا
ان الخلاص عن الالم لذة فلا نسلم انها منحصرة فيه حتى يصح قوله انها الخلاص من الالم لا غير ووقع
في بعض نسخ الكتاب بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله من قبيل
طغيان القلم ثم قال الحكماء الالم يعني الحسي منه سببه الذاتي تفرق الاتصال بشهادة التجربة فالحار
انما يولم لانه يفرق اتصال العضو وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب
انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما ينجذب عنه والاسود الحالك المظلم
يولم لشدة جمعه والابيض اليقق لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يولمان لفرط التفريق
والعفص والقابض لفرط القبض المستتبع للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها مفرق وبعضها
مكثف والاصوات القوية تولم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ واعترض
الامام الرازي متمسكا بوجوه منها ان من ضربه بسكين شديد الحدة في الغاية لم يحس بالالم الا بعد
الزمان ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم عنه بل تفرق الاتصال بعد العضو

بزمن

حالت تشنج که عارض شود [illegible]

بعض [illegible]

بعض [illegible] قاموس
[illegible]

بسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا وان كان قليلا فربما يبتدئ العضو المقطوع
بالاستحالة الى مزاج سيء يحصل الالم الذي هو مسبب ومنها ان الغذاء انما يصير جزءا من المغتذي بالفعل
بان يفرق اتصال اجزاء المغتذي ويتوسط بينها ويتشبه بها فيجب ان يولم المغتذي والالم ليس بموجود في
الحس وكذلك النمو انما يحصل بتفرق الاتصال مع انه غير مولم فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو
تفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات
وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا يختص
بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء واجيب عنهما بان المراد بالسبب الذي ما لا يحتاج
الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فجاز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب لفقدانه على ان
التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو والاغتذاء وان كان متكثرا لكنه متصغر مستمر فلا يحس لصغره
واستمراره ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فوجب ان يكون الالم
الجراحة اقوى من ايلام اللسعة وليس الامر كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب ايضا
لتفرق الاتصال وليس كذلك بل هو انما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تاثيرا
من الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للالم الوجودي واجيب
بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا او نقول وان سلم فالعدم
يجوز ان يتصف به امر في الخارج ويكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصاف موجبا لامر وجودي وقال
الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم امران احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان المصنف اشار الى هذا
المعنى بقوله وقد يستند الالم الى التفرق وثانيهما سوء المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج
غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف
مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين هو سوء
المزاج المختلف ولذلك يولم لسعة العقرب ما لا تولم الابرة بل ليس لاحدهما نسبة الى الاخر فلا
سوء المزاج المتفق فانه لا يولم وعليه برهانان اولي واني اما الاني فهو ان حرارة المدقوق اكثر
من حرارة صاحب الغب ولهذا يذوب عضو المدقوق مع ان حرارة الغب محسوسة دون حرارة الدق
فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا دون المدقوق واما اللمي فهو ان
الاحساس شرطه مخالفة ما الكيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل تاثر
للحاس من المحسوس فلا يكون هناك حس لكونه مشروطا بالتاثير فاذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو
وازال كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن
فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية المنافية فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية
الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق التنافي واحساس التنافي الذي هو الالم ولذلك
كان المحسوس اذا استمر زمانا ضعف الشعور بها متدرجا اذ بحسب استمرارها يقل المخالفة

بل

بين كيفية المحسوس وبين كيفية الحاس بها فيضعف التأثير والاحساس حتى لا يشعر بذلك المحسوس
المتقرر لحصول الموافقة بين كيفيتي الحاس والمحسوس ولذلك كان الغائص في الحمام يستسخن هواءه
اولا ثم لا يشعر عنه ويتأذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية هواء الحمام اذا لبث فيه ساعة
واثر فيه هواء الحمام وسخن بدنه صار كيفية بدنه موافقة لكيفية هوائه فلا يدرك سخونة هواء الحمام
وكل منهما اي من اللذة والالم حسي وعقلي وهو اي العقلي اقوى لما كان كل من اللذة والالم
ادراكا والادراك اما حسي او عقلي كان كل من اللذة والالم ايضا قسمين حسية وعقلية والحسية
اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية الباطنة
اقوى من الظاهرة لانها اثر عند العقلاء فان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد
قد يعرض له منكوح شهي ومطعوم شهي فيرفضه لما يعتاض عن لذة الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة
العقلية اقوى منهما جميعا فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك والمدرك والمدرِك
فان القوة المدركة ما كانت في نفسها اشرف واقوى يكون لذاتها اتم واقوى كما ان لذة العين
الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك ما كان اقوى يكون
اللذة اكثر كما ان العاشق اذا رأى معشوقه من مكان اقرب يكون اللذة اكثر وكذلك المدرك
ما كان اشرف كان اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن يكون لذة رؤيته
اكثر ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في الشوائب
المادية وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية بالآلات ومدركات العقل
اشرف لانها مجردات مبرأة عن الشوائب المادية ومدركات القوى ماديات منغمسة في الشوائب
لاجرم يكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات وعلى هذا القياس حال الالم ومنها اي من الكيفيات
النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم ذهب كثير من المعتزلة وتابعهم
المصنف الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان يقينيا او غيره قالوا نسبة قدرة القادر الى طرفي
المقدور اعني فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده وصار
هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد
هو المسمى بالداعي الى الفعل والترك واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة
انقباض يعقب اعتقاد الضرر وذلك لان كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا اذا حدث فينا
ميل بعد هذا الاعتقاد وتحقيقه انا لا نجد له مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل نفع لنا او لغيرنا ممن نؤثر
خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره اذا لم يكن هناك مانع من تعب او معارضة
وما نجد من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب
لمن لا يصل اليه اما القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب الاشاعرة الى ان لا
قد نعلم بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما فضلا عن ان يكون نفسها

فان

كلية

[illegible]

فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة منه يختار احدهما
بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما
على الآخر بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة انه من دهشته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما
بل لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذلك
العطشان اذا كان عنده قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا
داع لترجيحه في اعتقاده على الآخر وكذلك الجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع
الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع بل نقول البتة المعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده
الطريقان لا يرجح ما يسلكه احدهما على الآخر الا لمرجح يخصصه بذلك الطريق فما دام الاستواء لا يتصور
ترجيح اصلا قالوا وان التساوي من جميع الوجوه في الامثلة المذكورة ممنوع ولا يلزم من فرض المتساويين
وقوعه ولا بد فيها اي في الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه
وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور ولعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم
استثبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف الهارب لان انه كان له شعور بالمرجح في تلك
الحالة وايضا قالوا اذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي
على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو مشاهد فيمن يعدو على عقبه
واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو اقرب الى اليمين والجواب منع الضرورة المعارضة بالضرورة
ثم الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت
اما مماثلة او مضادة او مخالفة والكل باطل اما الملازمة فلما تقرر من ان النسبة بين كل متغايرين
منحصرة في هذه الثلاثة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانت ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما
وهذا ظ لزوما وفسادا ولو كانتا متخالفين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لان هذا شان
المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع
ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين
متضادتان ايضا فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع كراهته لان ضد ارادة الشيء ارادة ضده واجيب
بانا لا نسلم ان اجتماع كل متخالفين مع ضد الآخر جائز اذ يجوز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع
الملزوم مع ضد اللازم ظ او ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل واحد مع ضد الآخر
يستلزم اجتماع الضدين اقول ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه بارادة
على التساوي او مع ترجيح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا يجوز ان يكون شيء مرادا من وجه حيث يعتقد
فيه نفع مكروها من وجه حيث يعتقد فيه ضرر ويمكن دفعه ايضا بان الارادة عند الشيخ ومن تبعه
مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك انها بهذا التفسير لا يجوز تعلقها
بالضدين ولا اجتماعها مع الكراهة من وجهين نعم لو فسرت باعتقاد النفع وميل يتبعه لجاز تعلقها

كل من الامرين وعو مصر بان شرط ارادة الشيء كراهة المشعور به ضده وقيل اذا اراد الشيء او كره من غير شعور
بضده فارادة الشيء لا يستلزم كراهة ضده فضلا عن ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها
على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء
نفس الشيء بشرط اقول لا معنى لدعوى الاتحاد بينهما بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشيء قد توجد و
لا توجد كراهة الضد المشعور به وذلك عند عدم الشعور بالضد لا يقال لا ندعي ان ارادة الشيء مع
نفس كراهة ضده المشعور به بل ندعي ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة ضده
المشعور به لانا نقول حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به وقد يقال و
القائلون بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي ابو بكر الباقلاني والامام الغزالي
الى ان ارادة الشيء يستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين
وهو ممتنع لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان
لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة ككثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا
من وجه على ما مر ونبه هنا الاجتماع من تفسير الارادة على راي الشيخ ومتبعيه الى هذا المنع
اشار المصنف بقوله واحدهما لازم مع التقابل يعني ان كلا من الارادة والكراهة لازم للآخر مع
تقابل المتعلقين اي ارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة المقابل الاخر لا نفسها والعكس اي
كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة المقابل الاخر لا نفسها وذلك بشرط الشعور بالمقابل علما
اقول لعل المصنف حيث غير الضد الى المقابل اراد تصحيح هذا المذهب اذ لا شك ان ارادة الاتيان
بفعل يستلزم كراهة تركه اذا خطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك يستلزم كراهة الاتيان به اذا خطر بالبال
وبالعكس في كليهما وذلك واضح عند العقل وينبغي على المنع الاول اعني قوله لجواز ان لا يتعلق
بالضد كراهة ولا ارادة فان هذا في الضد جائز دون المقابل بمقابلة السلب للايجاب واما المنع
الثاني وقد مر جوابه بعضه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة دون المصنف حيث فسر الارادة باعتقاد
النفع والكراهة باعتقاد الضر عليها اشرنا اليه انفا ثم ان الحكماء واهل الملة اتفقوا على ان
ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه وجب المراد اعني لزم وجود ذلك الفعل وامتنع
تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر
هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة واما ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل
غيره فانها لا توجب المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا توجب ذلك المراد
عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متاخري المعتزلة
وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها اذا كانت تلك
الارادة قصدا الى الفعل وهو اي القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال ايجادنا الفعل لا عزما
عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم يوجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا
يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد تساويهما

بل اذا اخطر الاتيان

فيها

فيهما او العزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف ويقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الدرجة
الجزم ويزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل
ولا متصلا به بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وربما
ينفك ذلك العزم والجزم لزوال الشرط من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل
معه ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بان لا يوجبه
فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بانه هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة والتي تقارن
له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا
لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله ويتغاير
اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني الارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة الى
الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق واما
اذا كانت حادثة فعلى الخلاف والتقييد المذكورين وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد اما اذا كانت
حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة فعلى الخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة
بالنسبة الى ترك الفعل وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان الارادة مغايرة
للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة
فانها لا تتعلق بنفسها بل بالملذات وانما كررت متعلقة بنفسها كانت محلا اعني لارادة كما
قيل لمريض ما تشتهي قال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وكذا الكراهة مغايرة للنفرة فقد
تتعلق بنفسها دون النفرة وفي صاحب المواقف ذلك فسر الارادة باعتقاد النفع او الظن التابع
لمجان تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده المنفعة نفعا او في ميله اليه نفعا
ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور ما
لوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان الارادة ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا
الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يذكر هذا الفرق على تقدير ان ارادة الله
اياها على الارادة فان العلماء بناء على هذا النقد اختلفوا في ان تلك الارادة المتعلقة هل تكون
مرادة للعبد بارادة اخرى اولا اوجب الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا
بارادته وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى لما فيه من لزوم التسلسل
واعترض عليه بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا يقتضي كون متعلقها
مقدورا البتة لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره من شأنها الترجيح والتخصيص لاحد
طرفي المقدور وهنا جاز تعلقها بالحيوة والموت وجه اخر وهو ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية
الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذ علم ان فيه هلاكه
فقد وجد كل واحد من الارادة والشهوة بدون الاخر وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه

قوله فبالاتفاق والتقييد المذكورين بخلاف قوم من الاشاعرة والكرامية وجماعة من متاخري المعتزلة ...

بحسب الوجود فكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور يوجد النفرة دون الكراهة
المقابلة للالتذاذ وفي اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان
ايضا في حرام منفور عنه فهذه الكيفيات النفسانية التي ذكرت تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي
الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا عندنا والقيد الاخير للتحقيق على ما هو رأي
البعض لا للاحتراز وقيل قوة هي مبدأ لقوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول ليتميز من
قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية اي المدركة
والمحركة ومعنى اعتدال النوع على ما قرروه ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو
اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المركب
اعتدال اللائق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها باذن الله تعالى الحواس
الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطة باعتدال
المزاج ومبدأ لقوة الحس والحركة فتغايرهما ضرورة وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات
بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ لقوة الحس والحركة لا نفسهما وان الغاذية
في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك للحيوة مغايرة هذه لها فاستدلوا على
مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة والقوة الغاذية الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج
وفي العضو الذابل اذ لا تسارع اليهما الفساد والتعفن كما في الميت من غير حس وحركة في المفلوج ومن
غير اغتذاء في الذابل واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس و
الحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان يوجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب
بان ما يصدر عنها بالفعل اثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باق وما يصدر عنه بالفعل
الحس والحركة والتغذية غير باق والباقي غير الزائل ورد بانه يجوز ان يمنع قوة عن بعض اثارها
دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض فلا بد من البنية يعني لما كان الحيوة عندنا
مشروطة باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر لان
المزاج لا يتصور الا بان تتألف من العناصر على ما مر ويفتقر الحيوة الى الروح الحيواني وهو جسم لطيف
بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق
نابتة من القلب يسمى بالشرايين فالحيوة عند الحكماء مشروطة باعتدال المزاج النوعي والبنية
والروح الحيواني والى هذا الاشتراط ذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما يشاهد من زوال
الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح
في العضو لسدة او شد رباط يمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة
ليس مشروطا بشيء مما ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزى
واستدلوا على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان تقوم بالجزء من البنية

حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد واما ان تقوم بكل جزء حيوة على حدة اما
ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالاخر فيلزم الدور او لا فيلزم الترجيح بلا مرجح لتماثل
الاجزاء واتحاد الحقيقة الواحدة لا يقال لم لا يجوز ان تقوم بالبعض فقط لاسباب مرجحة من الخارج
لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية
المؤلفة وليس هذا من قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد او تقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط
كل بالاخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المحال او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا
بقيام حيوة بالاخر من غير عكس وتماثل الاجزاء ممنوع كيف واجزاء البنية هي العناصر المختلفة الحقائق
لا يقال فيكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت في الجزء الاخر من غير شرط لانا نقول
عدم اشتراطها بقيام الحيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول
الذي به يتحقق البنية ويقابل الموت تقابل العدم والملكة لان الموت زوال الحيوة عما اتصف
بها كالعمى الذي هو عدم البصر لا كمطلق الصمم فلا يكون عدم الحيوة عن الجنين موتا وعلى هذا يكون
الموت عدميا مقابلا للحيوة مقابلة العدم للملكة وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة وعلى هذا
وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضي زوال الحيوة
الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المتصلة
مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير على ما هو الظاهر لكان ذلك
تفسيرا للاماتة لا للموت وقد استدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة
فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الاية التقدير وهو يتعلق بالوجود
والعدم جميعا او الاحداث والمراد احداث اسباب الموت على حذف المضاف اقول لا معنى العدم قبل يحدث
بعد ان لم يكن يعني يتصف الاشياء بها بعد ما كانت غير متصفة بها كالعمى فان الاعمى صار اعمى
بعد ان كان بصيرا فلا يصح ان يراد به احداث نفس العمى ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض
الصحة على ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من القانون ملكة او حالة تصدر عنها لاجلها
الافعال من الموضوع لها سليمة وليس كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة
هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على
ما فهمه من انها ملكة راسخة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها
على المجرى الطبيعي غير مؤوفة وربما هو صحة بالاتفاق وانما قدم الملكة على الحال في الذكر
مع انها متاخرة عنها في الوجود حيث يكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها
اشرف من الحال ولانها اغلب في الصحة الا انها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف
الحال وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام من انه يتناول
صحة النباتات وهو ما اذ كان افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية وغيرها سليمة

البحث في الصحة والمرض

ليس

ليس بصحيح لان الحال والملكة انما تكونان من الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرح به وعلى هذا يكون في تعريف الشفا تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية واما ما ذكره في موضع اخر من القانون من ان الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبنى على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان وانما جاز تعريف صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة وصحة البدن ليست بمحسوسة وتعريف غير المحسوس بالمحسوس تعريف للشيء بما هو اعرف منه واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر في موضع من الشفا ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم ليس بضد من حيث هو مزاج اوالم وهذا مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة فقال التوفيق بين هذا به ما اشار اليه الامام هو ان لا نحل هيئة هي مبدا السلامة في الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة وتتبعه هيئة اخرى هي مبدا الآفة فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه متردد في انه اي هذين واعتبر الامام انهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفيات النفسانية اعني الحال والملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث قال الحمى حرارة وكذا هي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها وهي من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عن عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى تخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه يجعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلا شك انه لا يدخل تحت مقولة اصلا فلو جعل المرض تحت الحال الى سوء المزاج والتركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية ... ما يحصل عند هذه الامور ويتقسم باعتبارها وهذا ما قيل ان هاهنا منوعات اطلق عليها اسم الانواع وقلت كما اطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات والفرح والحزن والغضب والخوف والهم والحيا والحقد قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لما يرتسم فيها من تصور النافع والضار كالفرح وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الخارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملتذ والحزن وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا هربا من المؤذي والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل هربا من المؤذي والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور فيه خير يتوقع وشر ينتظر فهو مركب من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر تحرك الروح الى جهته طلبا للخير المتوقع الى

بالمحسوس

الخارج والمسرّ المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه جمع فكر بعض الحجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى

الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس

فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وكالحقد ويعتبر في تحققه امران احدهما غضب ثابت والآخر شعور بضعف

الموذي فان لم يكن الغضب ثابتا لم يتحقق الحقد وان لم يشعر الضعف لا يتحقق الحقد لان اشتياق النفس الى الانتقام فيكون انتقامه بها ان يكون الانتقام لا في غاية السهولة والا

لكان كالحاصل فلا يشتد الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء لانه في غاية النهو

والا لكان كالممتنع فلا يشتاق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمختصة بالكميات كالاستقامة

للمتصلة والانحناء والتقعير والتحديب والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية

القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات

الا للكم المتصل كالاستقامة للخط والانحناء للخط والسطح والتقعير والتحديب للسطح والشكل

للسطح والجسم التعليمي او الكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه

العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات

الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون ويشكل من وجوه الاول ان احد جزئيها اعني

الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم لكن لا خفاء في ان جزئه الآخر اعني اللون من الكيفيات

المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات واجيب بانه ينبغي ان يحمل على ما قيل من ان اللون

من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة

وكونها مختصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات المختصة

بالكم انما هو قسم منها اعني ما لا يكون مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق

الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات

بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تتناهى بحسب الامتزاجات الحاصلة بينها ثنائية وثلاثية

ورباعية وغيرها الى ما يتناهى مع انهم لم يعدوها ولم يعدوها من انواعها واجيب بانهم لما

وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا

المركب منهما نوعا واحدا بخلاف انضمام اللون او الضوء مع الاستقامة والانحناء او الزوجية او الفردية

الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات

المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة

الى الطبيعي والرياضي والالهي واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب

انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية هي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها

ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان

كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية

حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة

بين

مرتبة مباحث الكيفيات المختصة بالكميات

المنطق يطلق على معنيين احدهما المجذور وهو العدد الحاصل من ضرب عدد في نفسه والثاني العدد الذي له كسر صحيح من الكسور التسعة التي هي النصف الى العشر [illegible] الاصم يقابله بالمعنيين [illegible] من كيفيات المنفصل الاولية والتركيب [illegible] العدد بحيث لا يكون العدد [illegible] وكونه بحيث يكون العدد غير الواحد [illegible]

بين نقطتين عرفنا رسمه بأن الخط المستقيم ما بنا اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وقد

الامام فيه شك لان الخط المستدير يمتنع ان يصير مستقيما اذ لا معنى للخط المستدير الا تلك

النهاية المخصوصة فاذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية الاولى بل زالت وحدثت نهاية اخرى

فتبين ان المستقيم والمستدير انواع متخالفة وان الاستقامة والاستدارة والانحناء اما

فصول منوعة واما لوازم للفصول المنوعة فيستحيل زوالها مع بقاء ذات الخط واذا كان

كذا استحال انطباق احد هذه الانواع على نوع آخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا

بانه زيد او نقص من المنحني او مثلا ولو ظهر من هذا ان ما يقال ان كل قوس فهو اعظم من وتر ما

كلام مجازي على سبيل التجمل الكاذب وقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما ان الامام انه اذا

وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية المخصوصة التي هي المستدير بل ذات الخط باق بحاله لكن

زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما وصفان عارضان يجوز زوالهما لكل منهما الى

الاخر والثاني ان انطباق المستقيم على المستدير جائز مع تباينهما على حالهما كما في الكرة

المدحرجة على سطح مستو فحين يتوالى وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة سينطبق على خط

مستقيم في ذلك السطح غاية ما في الباب انه لا انطباق ههنا فيما يجري في المستقيم من دفعة

على ان الامام اعتبر الانطباق في التحرك والحكم به والكلام من الجانبين مجال وتفصيله

في الرسالة المعمولة لبعض الافاضل في حركة المدحرجة وقد يرسم بانه الذي اذا اثبت نهايتاه

وفتل لا يتغير وضعه وعند ما بين قتله توهم كاذب او وضح لتغير وضعه حينئذ ويرسم ايضا

بانه الذي اذا وقع في امتداد شعاع البصر يستر طرفه وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة

فان النبال اذا اراد ان يعرف استقامة القدح اوقعه في امتداد الشعاع وقد يرسم

بانه الذي يحاذي جميع النقط المفروضة فيه وكما انه موجود فكذا الدائرة يعني لا شك في وجود

الخط المستقيم وكما انه موجود فالدائرة ايضا موجودة وهي سطح مستو يحيط به خط واحد

في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه وتصورها بان

يتوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة طرفه الآخر منه الى ان يعود الى

وضعه الاول واعترض عليه بانه ان اراد به القياس المنطقي فهو لا يفيد اليقين وان اراد

توقف وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم فهو وهم لان القوس المنطبقة على سطح مستو

اذا ثبت احد طرفيها وحرك الآخر حصلت الدائرة اقول اراد ان الحركة الدورية موجودة

بلا شبهة وحركة خط مستقيم حركة دورية بحيث يثبت احد طرفيها ايضا موجودة بلا شبهة

فالدائرة موجودة بلا شبهة والتضاد منتف بين المستقيم والمستدير وكذا عارضيهما يعني

ان الخط المستقيم لا يكون ضد الخط المستدير لان المتضادين لا بد ان يتواردا على

موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع

الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم

والمستدير

والمستديرمتضادين لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين قيل الحكم الثاني صحيح دون الاول لان الدائرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير اقول الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي فان محيط الاسطوانة وكذا محيط المخروط غير مستو وقد يوجد فيهما خط مستقيم وعلى تقدير تسليمهما ايضا نقول لم لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستواؤه شرطين لحلول الخطين في الموضوع الواحد القابل لهما فان تعاقب المشروطين عند تعاقب الشرطين عليه لا جزئين للموضوع فلا لازمين له حتى يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب على موضوع واحد واما قوله لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فمردود بان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا يرى ان الاسود والابيض لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع تحقق التضاد بين السواد والبياض اقول لعل مراد المصنف بما ذكره ما قالوا من ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامة لا تضاد الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وترا لقسي غير متناهية فلو كان المستقيم ضدا للمستدير لكان للمستقيم الواحد الشخصي اضداد غير متناهية هي المستديرات المذكورة وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما مر في مبحث التضاد وايضا كل قوس يفرض ضدا لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحدبا من الاولى فيكون هذه اشد تضادا له فليس شيء من تلك القسي ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم ضدا لشيء منها الا ان طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فتكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيم ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا له قالوا ولا يضاد المستدير المستدير لان طرف مستدير واحد يمكن ان يكون طرفين لقسي غير متناهية فيلزم ان يكون لمستدير واحد اضداد بلا نهاية واعترض عليه بان القوس التي وترها المستقيم المذكور من العظيمة التي على محدب الفلك الاعلى اعظم ما يمكن ان يوجد في الخارج من القسي المذكورة فهي في غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى من غيرها والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم هيئة احاطة الحد الواحد بالجسم كما في بسيط الكرة والحدين كما في نصف بسيط الكرة والاكثر كما في المضلع ... للشكل هيئة الاحاطة بالجسم فليس بصحيح اذ يخصص الشكل بالذات اذ ليس منها احاطة الحد بجسم بل بسطح وقد يطلق الشكل على ما احاط به حد او حدود ومع انضمام اللون يحصل الخلقة هذا مشعر بان الخلقة هي كيفية حاصلة من اجتماعهما الثالث المضاف حقيقي ومشهوري الثالث من اجناس الاعراض الاضافة وهي النسبة المتكررة اي نسبة لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهذه تسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا وقد يسمى نفس

البحث في الاضافة

للمعروض ايضا مضافا مشهوريا ويجب فيه الانعكاس هذه خاصة للمضاف المشهوري فانه اذا
نسب احد المضافين المشهوريين الى الاخر من حيث انه مضاف وجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب
اليه الاخر ايضا كما يقال الاب اب للابن والابن ابن للاب وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف
نسب اليه الاخر لا من هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب اب لانسان او قيل الابن ابن لانسان
اما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور فيها انعكاس اذ لا ابوة للابوة ولا بنوة للبنوة ثم الانعكاس
قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على تساوي الحرف في الجانبين
كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم
معلوم للعالم ويجب فيه ايضا التكافؤ بالفعل والقوة يعني اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل
فلا بد ان يكون الاخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد ان يكون
الاخر ايضا موجودا بالقوة مثال كون المضافين موجودا بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما
ابا والاخر ابنا ومثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شأن احدهما
التقدم بحسب المكان ومن شأن الاخر التأخر بحسبه فان قيل المتقدم والمتأخر بحسب الزمان
متضايفان مع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتأخر بالفعل واجيب بان التقدم
والتأخر انما اعتبارهما بان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع
المركب منهما ومن معروضيهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين هيهنا في الخارج بل في الذهن
وهما معا فيه فالتكافؤ بين المتضايفين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين ثابت بحسب الوجود
الذهني فانهما معا فيه واما معروضاهما اذا اخذا وحدهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك
فالاب والابن والمتقدم والمتأخر ليس كلا منهما في ذاته العرض وحده ويعرض الاضافة للموجودات
اجمع للواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى
كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع
والانفعال كالاشد تسخنا وثبوته ذهني ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا تحقق
للاضافة في الخارج وهو مفهوم المص واستدل عليه بوجوه اشار الى اولها بقوله والا تسلسل
يعني انا لاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل اضافة بينها وبين
المحل مغايرة لها فيها فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة ولا يمنع تعلق الاضافة
بما تحتها اشارة الى الجواب عن اعتراض يرد على هذا الدليل فيقال ان يقال انما لا تحتاج في كونها
مضافا الى الابوة العارضة واما الابوة فلا تحتاج في كونها مضافا الى اضافة اخرى عارضة
لها بل هي مضافة بذاتها فلا يتسلسل الاضافات والجواب ان التسلسل ليس من هذه الحيثية بل من حيث
ان الابوة لا بد لها من حالة في محل عرضت لها اضافة اخرى بالقياس اليه كما بينا ويتسلسل لا يقال ان
مفهوم الابوة مغاير لمفهوم حصولها في محلها كان حصول الابوة فيه صفة زائدة عليها واما الحصول
في محل فليس لمفهوم زائدا على حصوله فيه فاذا كان حصول ذلك الحصول في المحل نفس

ذاته

ذاته على قياس ما قيل في وجود الوجود لانا نقول حصول الشيء في محل يستحيل ان يكون عين ذلك الشيء
وكيف لا وتحقق الشيء في نفسه متقدم بالذات على حصوله في محله ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه
واشار الى الثاني بقوله ولتقدم وجودهما عليه يعني ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة
لسائر الموجودات في الوجود وممتازة عنها بخصوصيتها وما لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم
يكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة
فيلزم تقدم الشيء على نفسه ودفع بان الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المتكررة
التي هي الاضافة فلا يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشيء على نفسه لكن يبقى ان الاتحاد
اضافة ثم حينئذ هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب والابن واشار الى الثالث
بقوله ولزوم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة لزم ان يوجد
لكل عدد اضافات لا نهاية لها بحسب ما له من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين
مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذلك الثلثة والاربعة
وغيرهما من مراتب الاعداد واعترض عليه بان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد
لا ترتيب فيها وان كانت مراتب الاعداد في انفسها مترتبة واشار الى الرابع بقوله وتكثر
صفاته تعالى يعني لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان للزم تكثر صفات الله تعالى
الى حيث لا يتناهى والتالي باطل بيان الملازمة ان الله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات
اضافة فيتكثر الاضافات حسب تكثر الموجودات واعترض عليه بان بطلان التالي انما يبتني
على برهان التطبيق ويرد عليه ان هذه الاضافات العارضة له تعالى بالنسبة الى الموجودات
لا ترتب بينها وان بني على ان الكل متفقون على ان الله تعالى ليس له صفات موجودة غير متناهية
كان جدلا لا برهانا وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لان
له مع كل حادث اضافة ولا شك انها انما تحدث بعد حدوث الحادث واجيب عن الوجوه الاربعة
بان القائل بوجود الاضافة ليس قائلا بوجود افرادها كلها بل بوجودها في الجملة فجاز ان يكون
بعضها موجودا دون بعض ويخص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي يعني لا يجوز ان يكون مضاف
حقيقي واحد يشمل مضافين مشهوريين فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين
فاذا اتفق المضاف الحقيقي الواحد بمحل وحصل من مجموعهما مضاف مشهوري وجب ان يتعلق
مضاف حقيقي آخر بمحل آخر ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري آخر ويعرض له الاختلاف والاتفاق
فان احد المضافين الحقيقيين ان كان على صفة مخالفة لصفة الآخر كانا مختلفين كالابوة
والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما فرع الاختلاف والاتفاق على اختصاص
كل واحد من المضافين المشهوريين بما يعرضه من المضاف الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كان
الحاصل في الموضوعين صفة واحدة بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق

ثم الاختصاص المضاف المشهور بالحقيقي اما باعتبار امر زائد في الطرفين اي باعتبار امر حقيقي موجود
في كل واحد منهما او في احدهما او لا باعتبار امر حقيقي موجود في شيء منهما مثال الاول العشق فان اختصاص
العاشق بالعاشقية من جهة ادراكه جمال المعشوق واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله ومثال
الثاني العلم فان اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية واختصاص المعلوم
بالمعلومية لا يفتقر الى حصول صفة حقيقية في المعلوم والا لزم اتصاف المعدومات بل الممتنعات
بالصفات الحقيقية ومثال الثالث اليمين والشمال فان الاتصاف بالتيامن والتياسر لا يكون
باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما الرابع من اجناس العرض الاين وهو النسبة الى المكان

البحث في الأين

يعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون عن الاين بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا
وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع والى هذا اشار بقوله وانواعه اربعة
عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة
الى جوهر اخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث وهو الافتراق او لا وهو
الاجتماع واعتبار امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلا فانه لا ثالث
بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وان كان
مسبوقا بحصوله في حيز اخر فهو الحركة فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصولا
اولا في حيز ثان واولية الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك
قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك في ان انقطاع
الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز اخر لم يكن
الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول
نفس الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الامدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني
من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ولما
كان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اما ان يكون مسبوقا بحصوله في
ذلك الحيز او يكون مسبوقا بحصوله في حيز اخر غير حاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا ذهب بعض
المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق
معه جوهرا اخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق وذهب [illegible]
وابو هاشم الى انه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث
امر زائد على السكون غير مشروط فيه فغيره واوجه الحصر ما به ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة
والا فسكون فدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث واعترض الامدي بانا لا نسلم تماثل الحصولين
واشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نسلم انه اخص صفاتهما
النفسية ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيه

[illegible]

لزم

لزمان يكون هو ابيض حركة ولا قائل به واعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة
الكون اعني الحصول في الحيز واحد والامور المميزة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف لا
ضافات والاعتبارات لا فصول منوعة فربما لا يوجب تعدد الاشخاص فان الكون المشخص قد
يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى الاخر والحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو
بالقوة قدماء الفلاسفة عرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا
او لا دفعة فنظر فيها لتوهم ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون
في آن وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون البيان دوريا فغيرها لما ذكره المص وقال
بعض الفضلاء ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لا عانة
الحس عليها واما الآن والزمان فهما سببا لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف
حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما
سببا هذه الامور في الوجود واستحسنه الامام الرازي والمراد بالكمال هيهنا الحاصل بالفعل
وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان ما في القوة نقصان والفعل تمام بالقياس اليها وهذه التسمية
لا يقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يستعمل منه الكمال لكونه لا يقال حصل
فيه لكنه ليس بمعتبر هيهنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لا يقبل صاحبها ولا خفاء في ان الحركة امر
ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا له واحترز بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم
اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك
المكان وامكان التوجه اليه وهو كمال والتوجه مقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول
كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير
والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك المطلوب
حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المطلوب فالحركة انما تكون حاصلة بالفعل اذا كان المطلوب
حاصلا بالقوة فهي كمال لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل ولا من حيثية
اخرى كسائر الكمالات فان الحركة لا تكون كمالا للجسم في جسميته او في شكله او نحو ذلك بل من
الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر واحترز بهذا عن
كمالات التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن
لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف
فان كل عاقل يدرك الفرق بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في
تعريفها فمما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس واجيب عنه بجوابين احدهما ان ما ورد في هذا
التعريف يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها وثانيهما
ان هذا البين تعريفها الحركة مقصدها تميزها عما عداها او تحصيل صورتها عند العقل بما هو تلخيص وتبيين

للمعنى المسمى بالحركة آنية كانت او غير آنية فلا يضر كونه تصورا اخفى من تصور ماهية الحركة اقول كلا الجوابين
لا يشفي العليل اذ لا يدفع ان هذا التعريف الذي هو للتعريف بالاخفى ويمكن ان يقال تصور شيء بوجوه بعضها اجلى
وبعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفي امور اخفى من المعرف بالوجه الجلي لكنها اجلى من المعرف
بهذا الوجه الخفي واعترض ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم
اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمال اول وثان نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله
ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اول بالقياس الى ذلك الوضع الآن هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع
ويكون مبدأها اذا اعتبر جزء من الحد الواقع في اثناء الحركة وجعل ذلك منتهى الحركة التي قبله لا
شبهة في ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمالا اولا بحسب نفس الامر لا بمجرد الوهم فقط او حصول الجسم
في مكان بعد آخر هذا التعريف على رأي المتكلمين بتقييد الحصول بالمكان مبني على انهم لا يثبتون الحركة
في غير مقولة الاين والمراد على ما ذكرنا انها هو الحصول الاول في المكان الثاني فاندفع الاعتراض بان الحركة
تنقطع عند الحصول في الحيز الثاني لانها انما تنقطع في الآن الثاني لا في الآن الاول ووجوه ما مر ذكره لفظ
الحركة يطلق على معنيين الاول صفة بها يكون الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في
حيزين بل يكون في كل آن في حيز آخر وتسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد
من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ
والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حصوله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به والحركة بهذا المعنى امر
موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل
فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها لكن يختلف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة
وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة بواسطة استمرارها وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار
يطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الجزء الثاني في
الخيال قبل ان يزول نسبته الى الجزء الاول عنه يتخيل امر ممتد منطبق على المسافة التي بين المبدأ
المنتهى كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة
والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم لاستحالة وجودها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى
المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة اقول الحركة توجد في زمان يحيط به آنا حصول
المتحرك في المبدأ وان وصوله الى المنتهى فان قيل الحركة لا يتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول
اليه لما ذكرتم آنفا ولا بعده وذلك ظ فلا يتصف بالوجود اصلا قلنا ان اردتم بقولكم قبل الوصول الى المنتهى
آنا قبل آن الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر لان قولكم اعم من ان يكون آنا او زمانا نختار انها متصفة
بالوجود في زمان قبل آن الوصول الى المنتهى لا في حده ونهايته فان قيل الحركة التوسطية لا تكون عبارة عن التوسط
المطلق لانه امر كلي لا وجود للكلي في الخارج فاذن الحركة التوسطية هي الحصول في حد معين من تلك الحدود وانه
منقسم امتداد المسافة فهذا الحصول لم يتعلق بوجود الحركة لا الموضوع في الآن مثلا ان كان له من مبدأ المسافة

الى منتهاها اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان تعدد فلابد الحصولات المتعددة
ان يتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل اصلا لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الاجزاء التي لا تتجزى وقد
عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كان هناك سكونات فلا يكون الجسم في الحالة التي بينهما متحركا فيما
الحركة فاتحاد هذه الامور يوجب تشخص الحركة فالحركة التوسطية واحدة بالشخص هي التوسط الحاصل للموضوع واحد
بالتشخص في زمان واحد متعلق بالمتحرك واحد فيما يمكن ان يكون بين مبدأ ومنتهى معينين واختلاف نسبة هذا النوع
المتشخص الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حد آخر لا يوجب تعدد افراد هذا المتشخص بل في
وجوه العوارض قيل فتلك النسب المختلفة للمتحرك الى حدود المسافة ان كانت متعاقبة متصلة بلا فاصل لزم
ما ذكرتم من تتالي الآنات والحدود وان لم تكن متصلة كان هناك سكون قلنا هذه النسب التي تعرض
للحركة في الآنات الى الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية فعدم اعتبارها لا يقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها
بحيث اي حد يفرض يفرض فيه مما فيها يعرض لها هناك نسبة ان تخالف النسبة التي يمكن ان يعرض لها في حد وان
سابقين ولاحقين فانه تضح مما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالشخص مستمرة فيما بين المبدأ والمنتهى
وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان المتحرك في الامثلة ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها
اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر في اين واحد وان كان له اينات متعددة فاما ان يستقر في كل واحد منها
في اكثر من آن واحد فقد انقطعت الحركة واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا فتلك الاينات
الآنية اما متعاقبة متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو باطل واما متفاصلة بزمان لم يوجد فيه للمتحرك شيء من تلك
الاينات فيلزم انقطاع الحركة الاينية وكذا في الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا بينا ان للمتحرك من مبدأ
المسافة الى منتهاها اينا واحدا مستمرا هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر يختلف نسبته الى
حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بحسب الفرض كذلك تعدد الاينات بالفرض وكما انه لا يمكن
ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما فاصل اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في تلك الاينات اينان متصلان بل كل اينين
مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما اين متوسط كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقطة
متناهية فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا للمتحرك في الكيف كيفية واحدة
غير قارة يعرض لها ان يكون في كل آن يفرض هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفيات الغير القارة كيفيتان
متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات اقول
القول بان للمتحرك في الالوان المتباينة بالنوع لونا واحدا من اول الحركة الى منتهاها مما يأباه العقل ومن
شبهه اخرى تقريرها ان الحركة لو حصلت في الاعيان لا يخلو اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون
والثاني باطل لانها لو لم يكن شيء منها موجودا في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل اذ الماضي هو الذي
وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان منقسما
كان احد جزئيه سابقا على الآخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة الذات فلا يكون
الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة

لان الموجود

لان

لان المنطبق على الشيء انما هي الحركة بالمعنى الثاني فيختار انه لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن التفصي عن هذه الشبهة
بوجه اخر وهو ان يرتق لفظة الحال المطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الآن الذي هو الفصل المشترك بين الزمانين
الماضي والمستقبل والثاني القطعة من الزمان المركبة من اواخر الماضي واوائل المستقبل يختلف مقدارها اختلافا بالاضافة الى
ما يضاف اليها ومنشأ الشبهة التباس احد المعنيين بالآخر فان قولهم الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل
هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني وعلى هذا لا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل الحدوث فيها
انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول فاحدى المقدمتين في محل المنع على التقديرين ويتوقف اي الحركة على ستة امور احدها
ما منه الحركة وهو المبدء وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واليهما اشار بقوله على المتقابلين لان المبدء والمنتهى متقابلان
حيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وثالثها المتحرك ورابعها المحرك واليهما اشار بقوله والعلتين لان
المتحرك هو العلة القابلية والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المقولة التي يقع فيها الحركة واليها اشار بقوله والمنسوب
اليه لان الحركة تنسب الى المقولة التي وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان لان الحركة لا بد لها من زمان يقع فيه الحركة واليه
اشار بقوله والمقدار وانما يتوقف الحركة على تلك الامور لانه لا بد في تحقق الحركة منها على ما صرحوا به لا يقال ان
كان مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا على وجود الحركة فكيف يتوقف هي عليه وايضا منتهى الحركة قد يكون
في الوجود عن الحركة كالبياض في الحركة التبييض فلا يتصور توقف الحركة عليه واما ان الحركة لا بد لها في تحققها من
الامور الستة فلان الحركة من حيث انها عرض لا بد لها من موضوع هو علة قابلية للحركة ومن حيث انها ممكنة
لا بد لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر ممتد غير قار الوجود مستلزم لهذا الامر الممتد لا بد لها من زمان ولا بد لها
ايضا ولذلك من مسافة او ما يجري مجريها واما استلزام الحركة للمبدء والمنتهى فانما يظهر في الحركة الحادثة المنقطعة
بالفعل واما الحركة القديمة المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك على راي الحكماء فلا يتصور لها بوجه مبدء ولا
منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دورة مخصوصة يفرض لها مبدء ومنتهى ولا شك ان الحركة الموجودة بالفعل
لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزم ايضا فالحركة لا تستلزم المبدء والمنتهى الا ان يراد انها مستلزمة
لامكان فرضهما بفرض انقطاعها في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما قيل من ان الحركة لما كانت كمالا كان لها خروج
من حالة يكون الحركة فيها بالقوة فتلك هي المبدء وما منه فمردود بان الكمال الاول لا يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما
قيل من انها لما كان لها كمال ثان يتأدى اليه فذلك هو المنتهى مردود بجواز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال
الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل فما منه وما اليه قد يتحدان محلا يعني ان محل مبدأ الحركة قد يكون بعينه
محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون مبدأ الحركة
ومنتهى لها فان الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد يتضادان ذاتا او عرضا يعني قد يكون مبدأ الحركة ومنتهاها
متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز
الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدء والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة
عروضهما وصفين متضادين احدهما القرب من الفلك والآخر البعد عنه ولا شك ان مبدأ الحركة ومنتهاها في الكل
متحدان ذاتا ومفهوما وهذا الذي ذكره حكم ذاتيهما واما الحكم مفهوميهما فهو الذي اشار اليه بقوله وهما اعتباران

اعتبا

احدهما بالنظر الى ما بقا الان له قال لان المبدا والمنتهى اما ان يكونا معتبرين بالقياس الى شى المبدا وذى المنتهى
واما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الاخر فالاول على سبيل التضايف والثانى على سبيل التضاد اما الاول
على سبيل التضايف فلان المبدا انما يعقل بالقياس الى ذى المبدا وذو المبدا انما يعقل بالقياس الى المبدا واما ان
الثانى على سبيل التضاد فلانهما متقابلان لما ذكرنا وليس احدهما مقولا بالقياس الى الاخر فهما اما متضايفان واما
متضادان لكن ليس كل من تعقل مبدا الحركة ومنتهاها تعقل ان بينهما تقابل التضاد واشار الى الاعتبار الاول بقوله
احدهما بالنظر الى ما بقا الان لان المبدا والمنتهى انما بقا الان لذى المبدا وذى المنتهى ولو اتصف العلتان
اى فى المعلول وعدم لا شك ان المعروض الحقيقى للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر الحالى للمكان المتصف
بالوضع اعنى الصورة الجسمية التى هى جوهر ممتد فى الجهات الثلث فمطلق الجسم بمعنى الصورة هو الذى يتصف بانه
المتحرك المتصف حقيقة بالمتحركية واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيهما فهى متحركة بهاتين الحركتين
بتبعية العرض والمعروض الحقيقى للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التى هى محل للمقادير والكيفيات القابلة لها فهى
متصفة بها بالحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها متصف بهما على سبيل التبع وبالعرض ولذا تمهد هذا فنقول
لا يجوز ان يكون المتحرك هو بعينه المحرك اى لا يجوز ان يكون الشى الذى عرضت له المتحركية حقيقة هو الشى الذى
عرضت له المحركية حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة متحركة اى علة
للحركة والا لكان علة للجزء الاول منها فيدوم ذلك الجزء بدوام ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثانى منها لان اجزاء الحركة
لا تجتمع فى الوجود فلا يتحقق الحركة المركبة منها وهو المراد بقوله اى المعلول اى الحركة ولا شك ان المتحرك امر مستمر
فلا يكون علة محركة وانت تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستلزمة لوجود الحركة فيلزم
منه ان لا يكون المتحرك الذى هو مستمر محركا لنفسه كافيا وحده فى هذا التحريك لكن لم لا يجوز ان يكون هو مقتضيا
لوجود الحركة بشرط زوال الحالة الملائمة ويكون تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة كما
زعمتم فى الطبيعة التى هى محركة عندكم للجسم مع كونها مستمرة وايضا قد تبين ان الحركة الموجودة فى الخارج
هى الحالة المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود باقية بشخصها الى المنتهى لا يقال انها لا توجد بجانب المبدا الا
وان النسب لها بالقياس الى حدود المفروضة فى المسافة متجددة لانها لا يفيد تعددا شخصيا فلم لا
يجوز ان لا يكون المتحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة قال الكاتبى غرض المستدل ههنا ان المحرك
للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر فى اقتضاء الجسم للحركة زوال الحالة الملائمة او شرط اخر لم يكن المحرك ذات
الجسم بل مع زوال تلك الحالة فلا يقدح ذلك فى الغرض لكن لا يتم بالدليل الذى على ان الاجسام متحركة باسرها
والثانى ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لعم الحركة جميع الاجسام فى جميع الاوقات وهو المراد بقوله
وهو باطل لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنا دائما وبعضها فى بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو
كان مقتضيا للحركة لعمت الحركة بعموم ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما ولا يخفى ان هذا الدليل
مبنى على اشتراك الاجسام فى حقيقة واحدة هى الجسمية المطلقة المقتضية للحركة بنفسها وهو ممنوع لجواز ان
يكون ههنا حقائق مختلفة مشتركة فى كونها جواهر ممتدة فى الجهات بعضها متحركة بنفسه وبعضها ساكن على تقدير

في الجسمية بناءً ان يكون اقتضاؤها للحركة بشرط لا تتم ولا تدوم فلا يلزم ان يكون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه
ان يعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات على ما كان فيها منظماً سؤال وهو انه نوع الطبيعة امر مشترك الهيولى كلها
فيها الاجسام ولم يلزم من اقتضائها للحركة انتفاء الحركة وهو الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام في جميع الاوقات لا يجوز
ان يكون الجسم المتحرك بنفسه محركاً مقتضياً للحركة ولا يلزم شيء مما ذكر في الدليلين فانتقض الدليل الاول اما اجاب
بانه بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما يعني ان الطبيعة مختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقاً بل
في حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعي مثلاً بتنصيفها ايضاً فلا تكون دائمة لانها مقتضية للجزء الاول
يعني الجزء الاول بقاؤها بل تقتضي الجزء الاول ان يحصل الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول بقاء الذات ولا يلزم عموم
الحركة في جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية لها ولا في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحالة التي تكون الطبيعة
مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب كما يكون جواباً من النقض يكون جواباً عن اصل الدليلين كما اسلفنا في
الجواب عنهما والمنسوب اليه اربع اي المقولات التي تقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف وباقي المقولات لا تقع
فيها الحركة واشار الى بيان ذلك بقوله فان بناء الجواهر يوجد دفعة ومركباتها تعدد بعد اجزائها والمضاف تابع وكذا متى
والجدة تقع دفعة ولا يعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال يعني مقولة الجوهر لا تقع فيها حركة لان الجوهر اما بسيط
او مركب وبناء الجوهر انما توجد دفعة لا تدريجاً اذ الثابت ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ذلك الشيء بعينه ينتقل
من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع الى صنف آخر منه او من فرد من صنف الى فرد آخر من
ولم يكن حالاً في آخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بل المراد من وقوع الحركة في المقولة وان كان حالاً في جوهر آخر فالجواهر
التي ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع او صنف الى صنف او فرد الى فرد لا يوجد شيء منها في زمان الا وقت الحركة
حال الحركة لان الاستقرار في الزمان ينافي الحركة واذا كان كل منها في ان فلا يخلو من ان يكون بين هو من ان تستتبع فينبغي
كل متصلاً في ان زمان لا يكون شيء منها موجوداً فيه او لا يكون والثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو محال والاول يلزم منه
ان لا يكون ذات المتحرك موجوداً حال الحركة وهو معلوم بالضرورة اما الملازمة فلان للمتحرك اما صورة او مادة ولا وجود
لها مع زوال الصورة الجوهرية فان قيل هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف وغيره من المقولات اجيب بان بقاء الموضوع
بدون الكيفيات وغيرها من الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلاً انتفاء المتحرك لكونه متحركاً
كما لزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه وعلى ما قرر واعترض عليه بانه وان لم يلزم فيها ذلك المحذور لكنه لزم
محذور آخر وهو انه اذا خلا الموضوع فيما عن الكيفيات مثلاً لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما تنتفي بانتفاء
المتحرك تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات موجودة آنية لا يوجد شيء منها
في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه الموجودات المتعاقبة حركة فلنسم مثله في الارض في الجوهر ايضاً
ما دام هو الكل ثم ان الكل يصح حركة وايضاً لو لم تكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان
الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الآخر فثبت
هذه لا تكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها والا محذور لانه ثبت ان للمتحرك الا فيما بين المبدأ والمنتهى اين واحد
مستمر لكنه غير مستقر يمكن ان يعرض للجسم بسبب استمراره وعدم استقراره اين غير متناهية كل واحد منها يعرض

الفرق ان الكيفيات وسائر الاعراض لا يتقوم الموضوع بها من الامر بالعكس بخلاف الصور المادية فان الهيولى انما يتقوم بالصورة فانسلخ وجودها بدون الصور بخلاف الاعراض منه

فإن نقطة وكذا المتحرك الكيفي فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها له كيفية واحدة سيالة يمكن أن يفرض فيها كيفيات غير متناهية
يفرض كل منها في آن فقط وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فتعدد أفراد الأينون والكيفيات والأوضاع والكميات
في الحركة إنما هو بالقوة دون الفعل كالنقطة التي يمكن فرضها في خط واحد متصل وكما إذا فرض عليه نقطتان وجب
بينهما خط يمكن أن يفرض فيه نقط لا تنتهي عددها كذلك إذا فرض في الحركة أينان وكيفان وجب أن يكون ما بينهما ما بحيث
يمكن أن يفرض فيه أينات أو كيفيات لا تنتهي عددها وأوضاعا هذا الحال الثاني الذي يتبدل أفراده على محل مع بقائه بشخصه
لا بد أن يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركته في الجواهر واعترض عليه بأن المادة الشخصية للعنصر إنما تتوقف
على مطلق الصورة لا على صورة مشخصة فيجوز أن يتبدل عليها الصورة الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها
بشخصها فتكون متحركة في الجوهر كحركتها في الكيف والفرق بينهما هو أن موضوع الكيف يجوز أن يخلو عن تلك
الكيفيات بأسرها مع بقائه موجودا بشخصه بخلاف المادة إذ لا يجوز خلوها عن تلك الصور بأسرها مع بقائها موجودة
بدونها وهذا القدر كاف في كون تلك الصور جواهر مقومة لمحلها فليس يلزم من تبدل الحال على الوجه المذكور
أن يكون محله متقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعمتم وأجيب بأن الهيولى لا تتحصل ذاتا معينة بالفعل إلا إذا
تقومت بصورة معينة والذات إذا لم تكن متحصلة بالفعل لم يتصور تحركها من شيء إلى شيء فإذا تحركت الهيولى
فلا بد أن يكون لها حال تحركها متحصلة بالفعل أي متقومة بصورة معينة من مبدأ الحركة إلى انتهائها فيمتنع أن تتحرك
في الصورة أيضا لا يقال سلمنا وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز أن يكون تحصلها بالفعل بصور متعاقبة
لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها لأنا نقول هي مع إحدى تلك الصور ذات متحصلة ومع الصورة
الأخرى ذات متحصلة أخرى فليس شيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة إلى حالة أخرى فليس هناك
حركة أصلا قيل وهذا الجواب كما ترى مبني على أن الهيولى ليست إلا شيئا بالقوة لا تتحصل موجودة إلا بالصورة المعينة
وذلك لما تقدم من أنها في حد نفسها لو تعينت أو اتصلت أو انفصلت تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل
لما كانت كذلك وللبحث فيه مجال وأيضا إنما تم البيان في عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية ولا يتم
في عدم حركتها وحركة الجسم في الصورة النوعية والشخصية وأما الجواهر المركبة فوقوع الحركة فيها إما أن يكون بوقوعها
في بعض بسائطها وحده أو في جميعها معا وقد عرفت استحالة الحركة في الجواهر المركبة أيضا وما ذكر من أنها
تنعدم بانعدام جزء منها فيستلزم أن وقعت الحركة في جوهر مركب فلا بد أن يتبدل ذلك المركب عن محله بتدريج يحصل
مركب آخر وانعدامه إنما يكون بانعدام جزء من أجزائه وانعدام كل جزء منها دفعي لما بين من امتناع الحركة في الجواهر
البسيطة فانعدام المركب أيضا دفعي فلا حركة فيه وأما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة بالمفهوم بل هو تابع لمعروضه
فإن كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف أيضا قابلا لها وإلا فلا لأنه لو بقي على حالة واحدة عند تغير الموضوع أو تغير
مع عدم تغير موضوعه لكان المضاف مستقلا بالمفهوم وقد فرض خلافه وعلى هذا فإن كانت الإضافة عارضة
لأحد المقولات الأربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما إذا فرض أن ماء أشد سخونة من ماء آخر ويتحرك في الكيف حتى
صار سخونته أضعف من سخونة الآخر فقد انتقل من نوع من الإضافة أعني الأشدية إلى نوع آخر منها أعني
الأضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم في الإضافة تبعا لحركته في معروضها الحقيقي أعني السخونة التي هي

الكيف

الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان عال ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل وكان اصغر مقدارا من
جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه وكان على اشرف وضع ثم تحرك حتى صار في وضع هو اخس وضعا
فقد انتقل الجسم في هذه الصور من اضافة الى اخرى تدريجا وتبعا لحركته في معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه
الاضافات باعيانها مع تغير معروضاتها في انفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء
معروضاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية وكذا في جميع
غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه لما ذكرنا في المضاف بان هذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم
استقلالها بالمفهومية فان الاين والوضع من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا اشتباه واجيب بان ليس
معنى عدم استقلال المضاف وفي بالمفهومية مجرد كونهما نسبية حتى يرد عليه النقض بسائر الاعراض النسبية بل معناه
كونهما تابعين لمعروضهما في الاحكام واما الجدة فمتى وضعنا لا تقع فيها حركة واعترض بان العمامة اذا تحرك الى
النزول او الصعود فلا شك انه تتغير هيئة احاطتها تبعا لحركتها في الاين واما مقولتا ان ينفعل وان يفعل فقد
ادعى الشيخ انه بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه فان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا
والا لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء في الزمان
الواحد متوجها الى الضدين وان لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد فوت التسخن فيتخلل بينهما زمان سكون كما بين
الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين و
التبريد اقول ان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة في مراتب التسخن او التبرد فقط من غير انتقال من احدهما الى الآخر مع انه
منقوض بانتقال الجسم من السخونة الى البرودة فانه لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين وان لم يكن السخونة باقية فالبرودة لا توجد
الا بعد فوت السخونة فيتخلل بينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة
من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحل ان التسخن في زمان والتبرد في زمان آخر وليس بينهما زمان سكون بل بينهما
آن هو الفصل المشترك بينهما والحق ان الحركة فيهما تابع للحركة في غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان فلا يستقلان في
والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة ارادية كانت او طبيعية او في الآلة واما في القابل وذلك لان العزيمة
قد تنفسخ يسيرا يسيرا او الطبيعة قد تتجدد او الآلة قد تكل فكذا يعرض في هذه الصور تبدل الحال اولا اما في الارادة
او في الطبيعة او في الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية واما في القابل فربما ينتقص قبوله
واستعداده للانفعال شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة في الفاعلية ولا يخفى ان التبدل في التأثر
يستلزم التبدل في التأثير فوقوع الحركة في المقولتين تبعا في الكم باعتبارين ... والمكتوب عليه و
لصدق الاينية عند الفلسفة وحركة اجزاء المعقد في جميع الاقطار على التناسب الى التفصيل ووقوع الحركة في
المقولات الاربع مذهب الكم والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والآخر النمو والذبول اما
التخلخل فهو ان يزداد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف فهو ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل
منه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض ويداخلها جسم غريب كما
في القطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب

كما في القطن المنفوش بعد لفه فهذان من مقولة الحركة في الوضع ويطلق ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظه
وهما من باب الكيفية واشتغل بعضهم باثبات امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى
لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى
المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف في بعض الفضلاء وانما تتوارد تلك على الهيولى لانها عند تعاقب الصور تتوارد
عليها الصور والمقادير المختلفة من غير ان تقتضي مقدارا معينا من ذاتها لعدم الاختلاف اذا جعل الجسم بسيطا او لعدم مقدار متصلا
في نفسه كما هو عند الحكماء فان قيل اختص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه قلنا سيندفع بما ذكره الامام من ان الحاجة في ذلك
الى اثبات الهيولى بل يثبتا على رأي من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة
لان نسبة الجميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة
فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الاخر ما لم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد
في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة على ان اشتراط الانفصال في
امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار
البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة بسبب فجاز ان يكون للعنصر
حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاء على القول بالجزء ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه في الجملة فالمقصود
بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع او لا امكان اختصاص كل جسم بمقدار
معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصود بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام
بل نقول ان اثباتها لا يفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص اعني الصورة الجسمية يكون جزءا من الجسم على هذا التقدير
فلا يقبل الجسم مقدارا اخر مغايرا لمقتضى جزئه ولا حق يمكن انتقال الهيولى من هذا المقدار الى مقدار اخر بان يتبدل
عليها المقدار مع الصورة التي تقتضيه الى مقدار اخر وصورة اخرى لانا نقول الهيولى عندهم لا تكون متحصلة بالفعل
الا بانضمام صورة اليها فان انضم اليه صورة ولم يحصل بالفعل لا يتصور انتقاله من مقدار الى اخر كما سبق ان
بل نقول لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف لان ادلتهما تدل على وقوعهما والوقوع يفيد الامكان
وللمصنف ذكر من ادلة وقوعهما دليلين الاول ان القارورة الضيقة الرأس تكب على الماء فلا يدخلها الماء فاذا امتص
قويا وسد رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل برأسها هواء خارج ثم تكب عليه دخلها وبهذا الطريق يملأ وان شئت
الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جدا بالوقود وما ذلك الا لانه لا خلاء فيها بان يخرج المص منها بعض
الهواء ويبقى مكان ذلك البعض خاليا لامتناعه عند رأيهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث الهواء
الباقي تخلخلا واكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم او حجم ذلك الهواء المتخلخل الى الذي في التكاثف
فصغر حجمه ورجع بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخلها الماء ضرورة امتناع الخلاء والثاني ان الانية
اذا ملئت ماء وسد رأسها او غليت فيضا الغليان تنصدع الانية وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا في
الماء وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الانية فينصدع فقد استدل بان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى
الاول فظاهر انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه حين عاد الى الحجم الاول بل صغر

حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار
بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول عكس النمو اي هو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل
عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية هذا ما هو المشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي لان الاجزاء
الاصلية والزائدة في المغتذي باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه نعم يتحرك كل واحد منها في اينه او
وضعه او كيفيته لكن ذلك ليس حركة في الكم وما يجيب بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت
عليه قبل ذلك بدخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها او نقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله
وانكار هذا مكابرة بعض الفضلاء لانه ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير المجموع متصلا
واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب لا ما قال المورد ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية
فالحق ان يعد السمن والهزال منها ايضا لقول ثم ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع من
المقولة الى نوع اخر منها او من صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف اخر منه او من فرد من صنف من تلك المقولة
الى فرد اخر منه وحاصله ان يتوارد افراد مقولة على شيء واحد بعينه وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا
تتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما عرض لما
له المقدار الصغير مع امر اخر ينضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير
انما عرض لجزء مما كان له المقدار الكبير فمحل المقدار الصغير جزء من محل المقدار الكبير في حالتي النمو والذبول فمتغاير
فلم يتوارد المقداران على شيء واحد بعينه فليس النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وبما حققنا ظهر انه لا اثر
لاتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه فهذا المورد لان مجموع الزائدة
والاصلية غير الاصلية وحدها سواء اتصلا على وجه صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم يصيرا كذلك وكذا
الحال في السمن والهزال فانهما ليسا من قبيل الحركة في الكم هذا الكلام الحق ان النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل
الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور الاربع متواردة على شيء واحد بعينه فان الجسم الكامل من مبدا نموه الى منتهاه
شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدا ذبوله الى منتهاه شخص واحد بعينه
لا يتبدل تشخصه بانتقاص ما ينتقص عنه فان زيد الطفل هو بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وصار اضعافا
مضاعفة لما كانت في حالة الطفولية وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد الشيخ وان نقصت جثته وصار عشر عشر لما
كانت في حال الشباب وذلك لان العظم والصغر ليسا من المشخصات وكذا الحال في السمن والهزال وفي الكيف لان
المحسوس مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما اشار الى اثبات الحركة في الكيف وهي تسمى استحالة
واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد الماء البارد يصير حارا بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة
يتوقف على اثبات امرين الاول ان محال الكيفيات قد يتغير فيها صفة الكيفيات المتباينة الموجبة والثاني ان تلك المتغيرة فيها
لا بدفعة ولم يتعرض لاحدهما لبيان الامر الثاني بل اكتفى بما يحس من انتقال الماء البرودة الى السخونة بالعكس
على سبيل التدريج ومن انتقال الحصرم من الحموضة الى الحلاوة ومن الحصرم الى الحمرة كذلك قال الامام لا اعتماد

على ذلك لجواز ان يكون هناك كيفيات متجددة في آنات بينها ازمنة قصيرة فلا يشعر الحس بتفاصيل تلك الكيفيات
بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون حركة ولما بنى
الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهب الكمون والبروز والفشو والنفوذ وقد ذكرنا وجوه ابطالها في مباحث المزاج
والملامسات فههنا الى ابطال مذهب الكمون والبروز ونستشهد على ذلك بتكذيب الحس فان الماء مثلا لو كان فيه
اجزاء نارية كامنة كان يجب ان يحس بحرارته من يدخل يده فيه او يدرك التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما
باطل بالحس وفي الاين والوضع ظاهر اي وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة مدركا
بالحس واما في الوضع فلان للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة
عنه اما محوية فقط كما في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية معا كما في غيره وتتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة
وهو الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على سبيل التدريج من غير تبدل المكان فان
قيل كل جزء منه خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان لها اجزاء بالفعل فثبوت الحكم
لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء على ان ما ذكره لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان
المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المبدأ والمحل والقابل واختلاف
المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف وتضاد الاولين للتضاد ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الاتفاق
اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد توصف
بالتضاد وقد توصف بالانقسام فيشير في هذا المبحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان
تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلافها ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة
العرضي لا يختلف باختلافها ماهية الحركة بل باختلاف الحركات لا يختلف هويتها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدأ
والمنتهى وما فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحركات والمحركات او ازمنتها نوعا لان تنوع المعروضات
او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز ان يتحد نوع واحد كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان
والفرس وحصوله بمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر انه لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فان
الحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا يختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية
ولو فرض فلا خفاء في جواز اتحادها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف
المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك
الاعظم واذا اختلف المبدأ والمنتهى نوعا اختلف الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا بالنوع بل بالشخص اما في الاين
فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود
مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا اذا اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المبدأ و
المنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة ومعها على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد
على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد ومعها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا معنى قوله
واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف واراد بالمتقابلين المبدأ والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي

لا يختلف

قوله التي جعل الزمان عارضا لها الذي من التعلقات
الست ... من التعلق هنا التعلق
العروضي ... ان يكون الزمان ...
... التعلق مخصوص بحركة الفلك
الاعظم والكلام في
مطلق الحركة

وهو

وفيه للحركة فيهما يعني ان اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة فيهما نوعا ولما لا فهما بالنوع
غيرهما لان هذه الامور الثلثة فيهما نوعا اعني عند اتحاد هذه الثلثة فيهما نوعا واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد
من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركة من هذا الموضع
غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة
بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذلك الكم والكيف والوضع لكن لا حاجة الى ان وحدتها فيه اعني وحدة النسبة
يستلزم وحدة ما نسبتها اليه من غير عكس فلذا يكتفي بوحدة الموضوع والزمان وما فيه هذا معنى قوله ويعرض لها وحدة
ما عند وحدة المقدار والمحل والقابل واراد بالمقدار الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع
يعني ان الوحدة الشخصية للحركة بحسب الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلثة لا يقال ينبغي ان يكتفي بوحدة الموضوع
والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما
يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار
الى مقدار ومن كيفية الى كيفية ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتبرد
في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك بحركة ما قد يحركه محرك ما
قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة اتصالا للمسافة ولا تميز في تلك الحركة يوجب
الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى المحرك والبعض الى محرك اخر ولا تجزي فيها بالفعل ولا فصل بسبب
اختلاف الاستناد الا انه يرى ان الحركة الا انه مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب
الشروع والعروض في المسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر
لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر
واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثر اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك
لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم
فلا وجود لها في الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهي امر كلي والواقع بهذا المحرك امر جزئي
مغاير للواقع بذلك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين اقول لقائل ان الحركة بمعنى الكون في
الوسط ليس امرا كليا بل هو واحد بالشخص مع انه لم يتم الدليل على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج او بقيت
ملكية الاعتراض نعم يرد علينا اعتراض اخر وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها
مستند الى محرك والبعض الاخر مستند الى محرك اخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا شك في انه لا يتعلق بمحركها الا ان
محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما فلا يكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل واحد من هذين المحركين
جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص بلا اشتباه فالصواب ان يمثل لهذا بان يحرك اثنان واحدا بالشخص مثلا
اذا تحرك بالتصدي متشابعين لهما من مبدأ الى منتهى معينين في زمان معين لا يختلف حركته هذه بان يكون بيد زيد وعمرو
وغيرهما وذلك معلوم بالضرورة فظهر لك ان لا استناد الى المؤثر لا دخل له في تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد
علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص تبادلا على سبيل البدل ونحن بينا في موضعه انه يجوز توارده على سبيل التعاقب التعاقب

اليه من ان لا اطلاع عليه اما تضاد الحركات فليس لتضاد المحركات لانه جسم ولا تضادها بالذات بل لو اعتبر التضاد
بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل المحركين كحركة الحجر والنار الى السفل والى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد
الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من الذبول الى النمو وبالعكس او
من وضع الى وضع آخر مضاد له وبالعكس ولا لتضاد المحركات لتماثلها مع تضاد الحركتين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار
بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين وتضادهما مع تماثل الحركات كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر
ولا لتضاد الزمان لانه لا يتصور فيه تضاد اذ لا يتصور فيه توارد على موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب وعلى
سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضي الزمان فلا يتصور للزمان زمان ولا لتضاد النسبة لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد
ما فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطريق اقول هكذا قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول واحد علل
متعددة يتحقق هنا المعلول بتحقق كل واحد من هذه العلل فتحقق المعلول ... بل على عدم
عليه لجواز تحققه في ذلك الفرد بعلة اخرى وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك لان حركة
الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المحرك واحد وكذا فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد
المحركات لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد فتعين ان يكون تضاد الحركة
لتضاد ما منه وما اليه اعني هذا المقتضيات بقي تضاد الاولين للتضاد اي تضاد المبدأ والمنتهى مقتضى لتضاد الحركة
وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو الى الذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض
كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدئيهما من التضاد بالعرض لكون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط
والاخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد صرحوا بان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض
ما يتعلق بالحركة تضاد الحركة مع هذا البعد قلنا المراد ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان
بخصوصه بحيث يوجب ... الضد على المعروض او على ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد تعدد تضاد الطرفين حمل
الضد على المعروض فلا استبعاد وههنا قد تعدد بتضاد الطرفين حمل الضد على الحركتين لانهما ايضا اعني الصاعدة
امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في ... فاحفظه اعلم ان الامام اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى
من حيث وصفهما بالمبدئية والمنتهائية وذكر ان التعلق الذاتي للحركة بالمكان ... دون الثانيين اذ لو لم يعرض للنقطتين كو
مبدأ وغاية الحركة لم يكن للحركة تعلق بهما ... تضاد الاطراف تضاد الحركات واعترض عليه بانه ثبت ههنا الوصفين العارضين
اعني وصف المبدئية والمنتهائية لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين
بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين اقول كان
ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ايضا متأخر عن وجودهما ولا استبعاد في ان
يكون احد الوصفين المتأخرين علة للاخر فان قيل ... التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع
عنها الى الاولى وهم قد صرحوا بان لا تضاد في الحركات المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة قلنا ايضا يلزم التضاد بين
الحركات المستقيمة مع المستديرة اذا كان مبدأ احدهما منتهى للاخرى وبالعكس لم يكن التضاد بين المستقيمة ايضا بشرط
المذكور اعني اذا كان مبدأ احديهما منتهى للاخرى وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين الحركة المستقيمة مع

المستديرة

المستديرة وكذا بين المستديرين او في شبه ما ذكرنا لطلا اشتراط غاية الخلاف بين الصنفين قالوا لا يتصور التضاد
بين المستقيم والمستدير وكذا بين المستديرين وقد ذكرنا في مبحث الكيفيات المختصة بالكم وقولهم لما مر عليه
فليرجع اليه هذا فان قيل على هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الاينية الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط
من المحيط الى المركز انما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبر في التضاد من غاية الخلاف والتباعد مع صحة ان يتحرك الحجر علوا او
بالقسر والطبع متصلا ان تعاند تضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة مع ما من حيث
الوقوع اليهما فيعتبر طرفا الجهة وهما العلو والسفل اعني المركز والمحيط فهما من حيث التوجه اليهما في غاية الخلاف
والتباعد اما انقسام الحركات فليس بحسب نفس المبدا والمنتهى ولا بحسب انقسام الفاعل لان الحركة ليست كما بالذات
وذلك ظاهر بل يعرض لها الكمية بالعرض بسبب انطباقها على الزمان والمسافة اللذين هما كم بالذات فبحسب انقسامهما يعرض لها الانقسام
واما المبدا والمنتهى وكذا الفاعل اعني المحرك فلا يتصور انطباق الحركة على شيء منها وعلى فرض الانطباق ليس شيء منها كما
بالذات حتى يكون المنطبق عليه كما بالعرض فلهذا الا بعرض للحركة انقسام بحسب انقسام احد هذه الامور الثلثة والى هذا
اشير في المتن بقوله ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام واما المتحرك فمن حيث انه محل الحركة وانقسام الحال فيه
لانقسام المحل كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه الا ان الحركة حال في المتحرك حلول السريان كالبياض في الجسم اذ كان
المكان عبارة عن البعد على ما هو رأي افلاطون ومتبعيه لكن التعبير التدريجي المسمى بالحركة عارض له وعلى استداد
فان سمي مثل هذا انقسام الحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمي الذي هو تكثير امتدادها الى الوحدات
من الاجزاء الفرضية بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة او الزمان
ويعرض لها كيفية تشتد فيكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا يختلف بهما الماهية لان الحركة من
دونها ومن امتداد في الاين او المقادير او الكيفيات او الاوضاع ولا باس بتسميته مسافة وان كان الاسم طلاقا
للمسافة في الاين ويعرض للحركة كيفية تشتد وتسمى سرعة وتضعف وتسمى بطيئة ويعبر عن السرعة بانها كيفية بها يقطع بها
الحركة المسافة المساوية في الزمان الاقل او المسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر عن البطوء بانها كيفية تقطع بها
الحركة المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا يختلف ماهية الحركة بسبب
اختلاف السرعة والبطوء لان السرعة والبطوء يقبلان الاشتداد والتضعف فلا شيء من الفصول كذلك بل لهما ثم كل من
السرعة والبطوء هل ينتهي الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا اخطاء من البطوء وبطيئة لا اخطاء من السرعة ام لا
بل كل حركة تخطو من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطا ومن البطوء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد الا ان الصحيح
هو الثاني لان الحركة لا تكون الا في زمان ومسافة اي متدال في احد المقولات الاربع وكل منهما ينقسم لا الى نهاية فكل
حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان او بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف
تلك المسافة بطيئة وقد يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا
للقسمة بحسب الفرض وح يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطوء وبحسب تلك المسافة بطوء بلا سرعة وهو ضعيف لان تلك
البطيئة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة
في ضعف ذلك الزمان وسبب البطوء الممانعة الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بما تضعفا المقابل

دفعة

ذهب المتكلمون الى ان سبب البطؤ تخلل السكنات خالفهم الفلاسفة في ذلك واحتجت الفلاسفة فقالوا

لو كان سبب البطؤ تخلل السكنات لما احس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطؤ واللازم باطل بالحس بيان

الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار خمسين فرسخا الى

حركاته اللغو في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد يقطع

في ذلك الوقت قريبا من نصف مداره فلا شك انه ازيد من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فوجب

ان يكون السكنات المتخللة بين حركات الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة فيلزم ان لا يكون حركات

الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة في سكنات تزيد عليها بالف الف مرة وليس لا انا نشاهد حركة سريعة

في الغاية ولا نرى شيئا من تلك السكنات ثم قالت الحكما البطؤ سببه الممانعة الخارجية او الداخلية اما

الداخلية كثقل الجسم فانه يصلح سببا للبطؤ الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان

الجبل ولا يصلح سببا لبطؤ الحركة الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه واما الخارجية

كغلظ القوام ما يتحرك فيه فانه يصلح سببا لبطؤ الحركة الطبيعية ايضا كرقة الحجر في الماء كما يصلح سببا لبطؤ الحركة

القسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في بطؤها فضل الاول كما في رمي الحجر وتحريك اليد في

كلا انصا النشات الرفايا والانعطافات لو بين زمانا بين الميلين ذهب بعض الحكما كارسطو واتباعه والجبائي

من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها رجوع عن السمت الذي كانت اليه سوا كان ذلك الرجوع الى الصوب

الاول بعينه وعبر عنها بالحركة ذات الانعطاف او الى صوب اخر غيره وعبر عنها بذات الزاوية اذ لا بد لها من حدوث

الزاوية عند الرجوع لا تكون متصلة بل يتخللها سكون قبل الرجوع ومحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة

تنتهي لبتة الى سكون وذلك لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان تنقطع

وهو ظاهر او تترجع على سمتها او تنعطف الى سمت اخر وعلى التقديرين لا بد من سكون ما بينهما اي بين المستقيمتين

ومنعه غيرهم كافلاطون من الحكما واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق

فقيل الحكما الوصول الى المنتهى آني لان الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما فكذلك الامتداد

والا لوبكن بتمامه حدا الوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا

ثم ان الوصول علة الميل الموجب يكون مع العلة موجودا في آن الوصول لان العلة الموجبة يجب وجودها حال

وجود المعلول ثم ان اللاوصول ايضا آني ضرورة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان

الوصول منقسما زمانيا فالميل الذي هو علة اللاوصول يكون ايضا آنيا اذ ان ميل اللاوصول غير ان ميل الوصول

لامتناع اجتماع الميل الصاعد مع الميل الهابط بين الانين زمان لامتناع تتالي الآنات وفي ذلك الزمان لا حركة فيه والا

فالى المنتهى او عنه وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان سكون والجواب ان الميل الذي هو علة الحركة كما ان علة

الوصول الى المنتهى هو علة الزوال عنه فذلك لحد فليس هنا ميلان متغايران ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة

الوصول الى المنتهى موجود في آن الوصول لم لا يجوز ان يكون هو علة معدة له كالحركة فلا يجب تلاقيه مع المعلول

مثلها ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة اللاوصول آني لم لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة اقول يمكن تقرير الحجة

علی وجه يندفع عنه الاجوبة المذكورة وهو انه يتوقف الوصول الى الثاني وكذا اللاوصول اليهما ابينا انه لا يتحقق بينهما الا بين زمان
سكون لما ذكرنا انفا والجواب المنقوض بانه على هذا يلزم تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على خط
منقوض بانه يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التي في منطقة البروج التي عليها
مع انه لا سكون في الفلكيات والحل انا لا نسلم ان اللاوصول الذي هو قوله بعينه اشتراك الوصول الذي يتقدم فلا يكون زماناله
زمانيا والا لكان الوصول ايضا منقسما زمانيا فلنا لم قلنا ان الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول واشباهها
انيات لانها انما تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زمان الكل منهما انما هو ليس الا بعد الحركة فاذا نحمل الجسمين اذا
تحركا الى الانطباق على الجسم الاخر لا شك انهما ينطبقان عند انقطاع حركتهما ولا يزول هذا الانطباق
الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة مما لا يحصل الا في الزمان وهكذا الحال في جميع ما ذكرنا وقال الجبائي ان
الاعتماد المجتلب في الحجر المتحرك قسرا يغلب الاعتماد اللازم فيضعف الاعتماد المجتلب الحجر ويضعف بمصاكات الهواء
المخروق متصلا في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فيتنزل الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب انما يكون بعد
التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب من المغلوبية الى الغالبية من غير تخلل التعادل وعند التعادل يجب السكون
والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما
فيكون تحكما محضا والجواب انه لو لزم التعادل فليكن في آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع فيكون
الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى على انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون للتخلل
بين المستقيمتين فلكل من الفريقين ايضا في انكاره طريق فقال الحكماء انه لو وجب السكون بينهما فاذا فرض انه
صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث تماس سطحها سطحه فلا شك ان نزول الخردلة في الصعود وجب
للخردلة المتوسط السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة وفي ذلك يجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل
بين الاجسام اللازم ضرورة بطلان ذلك لكل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة ويجب بالخردلة
لا تقف الجبل ولا تماسه في الصعود المفروض بل ترجع برجعه فاذا وصل اليها يصرفها ثم يرجع قبل الوصول الى الجبل
فذلك للغرض صحيح ويجوز استلزامه للمحال الذي هو وقوف الجبل فقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا توجبه لا
اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة لا السكون ولا يوجبه الاعتماد المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا
مولد للحركة والسكون الا الاعتماد والجواب ان في الاعتمادين يجوز السكون والسكون حفظ النسبة فهو ضد لها في
الحركتين كما عرفت الاين حفظ النوع السكون يقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فيعني به حفظ النسبة الحاصلة
للجسم الى الاشياء فوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الثلاثة الباقية فيعني به حفظ النوع الحاصل له
من غير تغير وذلك بان يقف في الكم من غير تحرك ذبول ونمو وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير
تبدل الى وضع اخر فهو بهذا المعنى ضد الحركة واعترض عليه بان الحركة في المقولات الثلاث قد يكون من صنف
الى صنف او من نوع الى فرد فيكون النوع هنا محفوظا ولا سكون فالصواب ان يقال السكون هو الاستقرار فيما يمكن ان
يقع فيه الحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شأنه الحركة فيكون بينهما تقابل العدم والملكة ويعتبد عما من شأنه خروج
حركة الاعراض والمقادير وانقطاع السكون ومكانا لا يجامعه الحركة الى المنع حركة بعينه فهو يضادها تضادا

مشهوراً والى هذا المعنى اشار بقوله يقابل الحركتين ويضادّ التضادّ امّا فيه السكون قد يعرض له تضادّ كما يعرض الحركة
لكن تضادّ السكون انما هو لتضادّ ما فيه السكون اعني المقولة التي يقع فيها السكون فان سكون الجسم في الحرارة
يضادّ سكونه في البرودة وذلك لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد في آن لا يستمر فيه زمانا اقول هذا انما
يصح اذا اريد بالسكون المعنى الاول واما اذا اريد به المعنى الثاني فلا يعقل فيه تضادّ اذ لا امتناع في ان لا يتحرك
جسم في شيء من الضدين فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك في الحرارة ولا في البرودة ومن الكون طبيعي وقسري وارادي
الكون اعني حصول الجوهر في الحيز اعني الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعي
وقسري وارادي لان مبدأه اما ان يكون خارجا عن ذات الكائن فهو قسري والا فان كان مقارنا للقصد فهو
ارادي والا فهو طبيعي فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة
ثابتة قارة الذات وغير الثابت لا يكون مقتضيا للثابت بالذات بل لا بد من مقارنة امر آخر الى الطبيعة ويكون ذلك
غير طبيعي لترد الجسم اليه فيقف اي لترد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي بالانتقال عن ذلك الامر الغير الطبيعي
كحصول الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء فالطبيعة تقتضي الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول
الماء في مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم تقتض الحركة فيقف الجسم عن الحركة عند وصوله الى الحالة
الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية وصول الجسم الى الامر الطبيعي فعلى هذا لا تكون الحركة الطبيعية دورية لان نفس
الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة
فكل حركة طبيعية فهي تستلزم هربا عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شيء من الحركات الدورية
كذلك لان كل نقطة تفرض ان تكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع
مهروبا عنه بالطبع وان قيل المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب نقطة وعند وصوله اليها يفارقها بالطبع فيكون
المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب عنه بان كل نقطة تفرض في الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع ومهروبا
عنها بالطبع لكن لا يكون بحركة واحدة غير الحركة التي بها طلب الوصول اليها بالطبع وقسرية ما مستندة الى القوة مستفادة
قابلة للضعف يعني ان الحركة القسرية تستند الى قوة في المتحرك مستفادة من مبدأ خارجي وتلك القوة قابلة للضعف
فلاجل ان تضعف بمصادمات الجرم المخروق بالحركة الى ان تصير مغلوبة مقهورة للطبيعة ويعيد الجسم بالحركة
الطبيعية بشرط مقارنة امر غير طبيعي وتعرض البساطة ومقابلها اي التركيب للحركة خاصة اي لا يتصور
في السكون تركيب انما تعرض البساطة والتركيب للحركة فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي
قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد في علته والتحقيق انها الطبيعة فقط واثر الارادة تركه اياه النزول الى الحركة
فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير علة للسكون عند عدم [illegible] علة الحركة وهذا بخلاف الحركة
فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت فانها
ليست من التركيب في شيء وانما الموجود ههنا هو شدة في الحركة ما تكون بالذات وهي الحركة التي تعرض الجسم على الحقيقة
وقد يكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن على [illegible]
مقارنة مع الامور الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان يعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد

لا يكون قابلا لها كالعرض الحال في الجسم والحركة قد تكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد تكون مركبة كحركة
ساكن السفينة اذا تحرك بالذات وبالعرض ايضا ثم قيل الحركة المركبة لا يتصور الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة
الجسم الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى ودليلها كلاهما باطلان اما الدعوى فلان الحركة
المركبة قد يتصور في المتحرك بالقسر كالحجر المرمي الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة من الحركة
القسرية والحركة الطبيعية فيميل الى سمت غير الذي رمي اليه بل الى سمت مائل الى مركز العالم وفي المتحرك بالارادة
كالطير اذا مال الى سمت وهو يطير الى سمت آخر فانه يحدث منهما حركة مركبة بين السمتين اعني سمتا يريده وسمتا
يطير هو اليه واما الدليل فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى الجهتين مختلفتين حركة ذاتية تم والسند الا
المذكور ولا يعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضي الدور اختلف المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذي هو الكون
الاين هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد الا انه ذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجب معنى آخر يعلل به الحركة والسكون
وذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وتوهم طائفة ان المعنى المذكور هو الكائنية فاشار
المصنف الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يعلل الجنس اي الحصول في الحيز ولا انواعه اي الحركة والسكون بما يقتضي الدور
وهو الكائنية وذلك لان الكائنية عندهم معللة بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول
في الحيز وانواعه بها لزم الدور النوع الخامس المتى وهو النسبة الى الزمان او طرفه اي الخامس من المقولات التسع المتى وهو نسبة
ما للشيء الى الزمان وكونه فيه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان ولا يقع في الزمان ويسأل عنه بمتى
ثم المتى كالاين حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافه
ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يشترك اشياء كثيرة بالكون في
زمان معين بخلاف الاين وهو ظ ولما كان نفس نسبة الشيء الى الزمان اشار الى تحقيق الزمان فقال وهو اي الزمان مقدار
الحركة من حيث تتقدم وتتأخر العارضان لها باعتبار آخر قال الشيخ في الشفاء الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم
ومتأخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما يكون في المتأخر من المسافة لكن المتقدم من الحركة
لا يوجد مع المتأخر عنها كما يوجد المتقدم مع المتأخر من المسافة معا فيكون للتقدم والتأخر في الحركة خاصية يلحقها
من جهة ما هي للحركة ليس من جهة ما هي للمسافة فللحركة مقدار منقسم الى المتقدم والمتأخر والزمان هذا المقدار وقوله
العارضان لها باعتبار آخر معناه ان هذا التقدم والتأخر العارضين لاجزاء الزمان ليسا بحسب الزمان على ما ذهب اليه
الحكماء بل باعتبار آخر غيره على ما ذهب اليه المتكلمون واختاره المصنف على ما مر في مبحث التقدم وانما يعرض
بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضاتها اي معروضات المتغيرات انما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من الامور
ويعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرض له الزمان الا باعتبار صفات متغيرة له كالاجسام
فانها بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها المتى ولا يتقدر وجود معروضاتها وعدمها اي لا يتقدر وجود معروض
المتغيرات ولا عدمه الا بالزمان لان معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمتغير
متقدم على الزمان لان الشيء متقدم على مقداره القائم به فيكون معروض المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم
متقدم فلو تقدر وجود المعروض او عدمه لزم الدور والطرف يعني الآن المفروض كالنقطة يعني كما ان النقطة ليست

من الخط كذلك الآن ليس جزءاً من الزمان وذلك لأنه مشترك بين الماضي والمستقبل من الزمان والحدود المشتركة بين
الكميات المتصلة ليست اجزاء لها والا لما امكن تقسيمها الى اثنين بل تقسيمها اليه لان التنصيف يكون تثليثا
والتثليث تخميسا وعلى هذا وعدمه في الزمان لا على التدريج جواب عن معارضة تقريرها ان الآن جزء من الزمان
لان عدم الآن اما ان يكون دفعيا او لا والاول باطل والا لكان الآن الذي يعدم فيه الآن متصلا بالآن او ان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد
فيكون زمانيا منقسما بل يكون زمانا لا آنا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده او لزم تتالي
الآنات لكان الآن الاول في الزمان الذي بينهما لا موجودا ولا معدوما وهو محال فثبت ان الانات يستلزم تركب الزمان
منها وتقرير الجواب ان هناك قسما ثالثا وهو ان الحصول التدريجي حصولا ما هو اتصاله منطبق على الزمان
كالحركة التي لا يتصور حصولها في الآن اصلا وغير التدريجي اما ان يكون حصوله في طرف الزمان اعني الآن او في الزمان
ككون المتحرك في حد معين من حدود المسافة فيما بين المبدأ والمنتهى فانه يوجد في آن ولا يوجد في زمان قطعا او حصولا
في الآن والزمان معا كالوصول الى المنتهى فانه يوجد في آن ويبقى زمانا وكل هذين الحصولين دفعي الا ان
احدهما يستمر زمانا بعد ذلك الآن دون الآخر واما ان يكون حصوله في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه
في كل آن يفرض في ذلك الزمان مثل كون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق على الشيء في طرفي الزمان الا ان الحركة زمانية
بل يصدق ذلك على الجسم في كل آن يفرض من الآنات زمان حركته فهذا القسم واسطة بين التدريجي الذي هو
القسم الاول وبين الدفعي الذي هو احد الوجهين المذكورين فظهر ان الحصول في الزمان لا ينحصر في التدريجي فعدم
الآن في الزمان الذي بعده لا بمعنى الانطباق ليلزم انقسام الآن وكونه زمانا بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان
ان لا يكون عدمه فيه الا ان الآن طرف لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك الزمان ولا يخلو عنه قبل الكل فحدوث عدمه
الآن وهو آني دفعي فاول كل ما هو غير الزمان ولا الآن يوجد في احدهما واما هما فلا يمكن ان يوجد في الآن والزمان الذي
فان الزمان لو كان موجودا في الزمان لكان ذلك الزمان ايضا موجودا في زمان آخر وهكذا فيتسلسل وكذا الآن لو
كان موجودا في الآن لكان ذلك الآن ايضا موجودا في آن آخر ولزم التسلسل واذا تمهد هذا فلا نسلم انه لو كان دفعيا
في آن يتصل آن عدمه بآن وجوده ولو سلم فلا نسلم انه عدم الآن اي حصوله لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون
له امتداد فقط قلنا انعدام الآن شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون لانعدامه امتداد وهو لا يوجب والنزاع فيه وانما يسلم
ما ذكرنا وحدوث العالم يستلزم حدوث الزمان يعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله تعالى حادث يلزم منه ان الزمان
حادث لان الزمان من جملة العالم السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اي الوضع هيئة
تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه بعضها الى البعض ونسبة اخرى تقع بين اجزائه واشياء اخر غير
ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبة ما بين اجزائه وبحسب كون رأسه
من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الانتكاس وضعا آخر وفيه تضاد فان القيام والانتكاس وجوديان
يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف وشدة وضعف لان الشيء قد يكون اشد انتصابا او انحناء
من غيره والوضع قد يطلق على معنى آخر وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة
بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة السابع الملك وهو نسبة التملك اي الملك ويسمى الجدة ايضا

هو ت

اقول ان هذا القسم واقع في الوجه الثالث من الدفعي الانه
واسطة بين التدريجي وبين الدفعي الذي هو احد
الوجهين وهذا لانه لا يخفى الا انه شبيه
لا احد سيما الشارح
العلامة رحم

نسبة الشيء اي هيئة تحصل بسبب نسبة اي ملاصق يحيط بالاحاطة مما وينتقل بانتقاله فلم يرد بالنسبة معناه
المصدري بل ما يترتب عليه من الهيئة ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه
الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما لنفسنا والا يلزم التسلسل بيانه ان الثامن من المقولات التسع هو
ان يفعل فهو تاثير الشيء في غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للمسخن ما دام يسخن والتاسع ان ينفعل وهو
تاثر الشيء من غيره كذلك كالحال الذي للمتسخن ما دام يتسخن وذهب الاكثرون جمع من المحققين منهم المصنف الى ان
ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لاتصف كل منهما الى موجود ويتحقق هناك
تاثير في تاثير وتاثر في تاثر ويلزم التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان لكل تاثير وايجاد حتى الابداع الذي لا يفتقر
الى زمان قبيل ان يفعل وكل تاثر وحصول حتى النفس من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل انما كان الفاعل
يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار في حال الفاعل هو ان يفعل وحال
المنفعل هو ان ينفعل وقال الشيخ انما اوثر لفظا ان يفعل وان ينفعل
على الانفعال والفعل لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة
وانما المقولة ما كان توجها الى غاية ما من وضع او كيف
او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظا ان
يفعل وان ينفعل مخصوصان بذلك
هذا اولا واخرا وظاهرا

المقصد الثالث

في اثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره وفيه فصول الفصل الاول في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل استدل على وجود الواجب تعالى بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة وننقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب الفصل الثاني في صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب ذهب المليون كافة الى ان تأثير الواجب تعالى في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه تعالى يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تأثيره تعالى فيه بالايجاب واحتج على انه تعالى قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينفي كون تأثيره تعالى فيه بالايجاب لان ثبت لما بيّنا من قبل ان العالم حادث فانتفى التأثير الثاني اعني كون التأثير بالايجاب اذ لو كان تعالى موجبا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف على المؤثر التام فذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث آخر ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على ما تقرر في مباحث ابطال التسلسل والواسطة غير معقولة اشارة على جواب اعتراض على الدليل المذكور وتوجيهه ان غاية ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولا يقتضي ان يكون الواجب تعالى هو القادر فلم لا يجوز ان يكون الواجب تعالى اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا وذلك القادر هو الذي اوجد العالم بالقدرة وتقرير الجواب ان هذا القادر يكون واسطة بين الواجب تعالى والعالم والواسطة غير معقولة لان المراد من العالم جميع ما سوى الواجب تعالى اقول لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الله حادث بل انما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولما لم يثبت عند المصنف وجود المجرد اطلق القول بحدوث العالم لكنه لما لم يثبت عنده وجود المجرد لم يثبت عنده عدمها ايضا كما قال في فصل الرابع الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه واذا جاز وجوده فالمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب جوهرا مجردا يكون قديما قادرا ويكون هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار ولما اثبت بالدليل قدرته تبارك وتعالى اراد ان يشير الى الاجوبة عن ادلة المخالفين تقرير الدليل الاول ان القدرة على الشيء تستلزم صحة الفعل والترك لانها تقتضي امكان صدور الاثر عن المؤثر لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع لا يخلو عن احدهما قطعا لان المؤثر ان استجمع شرائط التأثير وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع امتنع وجود الاثر وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين اي امكان صدور الاثر باعتبار القدرة وحدها اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها ووجوبه باعتبار انضمام الارادة اليها وهذا لا ينافي ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ان يريد الفعل ويجب الفعل وان يترك ما ان يريد الترك لا ان لا يريد الفعل ح يجب الترك فلو ان استجمع شرائط التأثير وجب حصول الاثر ان اراد وجب

۳۳۹

صدقه الاثر بالنظر الى استجماع الشرائط اعني انضمام الارادة الى القدرة فلذا لم يكن لا يضرنا فانه نفي امكان

صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن انضمام الارادة وبوجوب الاثر بالنظر الى ذلك الحال

قلنا نعم ونقرير القليل الثاني ان القدرة على الاثر بمعنى التمكن على فعله وتركه ما لحال وجوب الاثر ح يجب وجوده

فلا يتمكن من الترك واما حال عدمه فلا يتمكن من الفعل وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن اجتماع القدرة

على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال يعني نختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في

ثاني الحال فلا ينافيه العدم في الحال بل يجتمع معه تقرير الدليل الثالث ان الفاعل لو كان قادرا على وجود شيء

لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السوية لكن اللازم باطل لان العدم الازلي لا يصح ان يكون

شيء من الازلي اثر للقادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح ان يكون متعلقا للقدرة والارادة لان معناه الايجاد

وحيث لا اثر فلا تاثير وتقرير الجواب ما اشار بقوله وانتفاء الفعل الجائز على الضد يعني ان القادر هو الذي

يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل الذي يجعل للقدرة عمومية العلة تستلزم عموم الصفة يعني ان

علة القدرة تستلزم عموم صفة القدرة اي قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات لان علة المقدورية

عامة في جميع الممكنات لان علة المقدورية عامة لجميع الممكنات فالقدرة عامة في جميعها اما ان علة

المقدورية عامة فلان علتها الامكان وهو وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات

مقدورا لله اقول لا نم ان الامكان علة المقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب او قادر

ولو سلم فلا نسلم ان كل ما هو مقدور هو مقدور له تعالى لم لا يجوز ان يكون لبعض المقدورات اختصاص بالنسبة الى

بعض القادرين فان المعتزلة القائلين بان افعال العباد مقدورة لهم مخصوصون بخلق الاجسام لله تعالى

والمشهور في الاستدلال على عموم القدرة ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استنادها الى ذاته والمصحح للمقدورية

هو الامكان فان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء

فاذا ثبتت قدرته على بعضها ثبتت على كلها وهذا الاستدلال مبني على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم

ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدوم بما

هو من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن قال بالمعدوم الا انه تعالى لا يتوقف خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض

بالمقدورية تعين بعض كما يقول الخصم فعلى قاعدة الاختيار يكون خصوص بعض المعدومات الثابتة

المتميزة مانعا من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان تستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى

التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء والمخالفون في هذا الاصل هم اعظم الاصول

الاسلامية فرق اعظمها الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون

خيرا شريرا فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل

الشر هو الظلمة وفسادها ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه فكانهم ارادوا

معنا اخر يسمى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم يعنون بالنور فاعل الخير

هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا وشريرا اللهم الا

ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره كما ينبئ عنه لفظ اللغة فلا يصح في
ولعل الكل يعني ان يلزم مما ذكره الاحكام والتجرد واستشكال نفي النبوة لا نفي العلم والاختيار اتفق جمهور
العقلاء على انه تعالى عالم والمشهور استدلال المتكلمين وههنا اورد المصنف احدهما ومن استدلال الحكماء
ايضا وههنا اورد المصنف كليهما اما استدلال المتكلمين فالذي اورده المصنف هو انه تعالى فاعل لافعال محكمة
متقنة وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من رأى خطوطا مليحة او سمع الفاظا
فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق
للافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق
وانتظام واتقان واحكام تحيرت فيه العقول والافهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد
بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الاثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان
لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يصل الى الكثير سبيلا فان قيل ان اريد بالانتظام والاحكام من كل وجه
ان هذه الاثار مرتبة ترتيبا لا اخلال فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور
ما هو اوفق منه واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والافات وان اريد في الجملة ومن بعض
الوجوه فحال اثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك فان … يستحسن الناس … بهما قلنا
المراد اشتمال الافعال والاثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة
للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوق ما هو اكمل والعلم بان
مثل ذلك لا يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز فان قيل
لم لا يجوز ان يكون بعض الحيوانات العجم فاعلا لافعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كما للنحل وكثير
من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا
لو سلم ان موجد هذه الاثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون لها من العلم قدر ما تهتدي الى ذلك
بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها حين ذلك الفعل واما الذي لم يورده المصنف فهو انه تعالى
فاعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود ثم قد يتمسك في كونه عالما بالادلة
السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على
التصديق بالعلم والقدرة فيلزم الدور وقد يجاب بمنع التوقف فانا اذا اثبتنا صدق الرسول بالمعجزات حصل
العلم بكل ما اخبر به وان لم يخطر بالبال كونه مرسلا عالما والانصاف ان منع هذا مكابرة نعم يتجه ذلك
فصحيح الكلام على ما صرح به الامام واما ما استدل الحكماء فالاول منهما ان الباري تعالى مجرد وكل مجرد عاقل
وتفصيل الكلام فيه مستقصى في الشفاء انه تعالى عالم بذاته واما انه عالم بما عداه جميعا اما الاول فلان العلم
عبارة عن حصول المعلوم عند العالم وهو حاصل في نفسه لان ذاته غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته
واما الثاني فلانه مبدأ لجميع ما سواه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ورد
عليه انا لا نسلم ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم فلم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاصل والحاصل عنده

عنه

عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشتهر ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها
غير غائبة عنها ولنا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فضعيف لما عرفت من الكلام فيه مستقصى في الالهي وقال الآخرون حكي ذلك عن بعض الحكماء انه تعالى عالم على ان ذاته عالم بجميع الموجودات لا بذاته الموجودات على الوجه الاول والثاني فانهما يدلان على استحالة
عالم الا بدلان على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات ولما اثبت انه تعالى عالم اشار الى الجواب عن ادلة المخالفين
وهم فرق منهم من قال انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا يكون الا بين شيئين متغايرين فهما متغايران
ما بالذات ونسبة الشيء الى نفسه محال اذ لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية
ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم
فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان
واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما
سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة والى هذا
اشار بقوله والتغاير الاعتباري كاف بينهما فان الذات من حيث انها عالمة مغايرة لها
باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفي لتحقق النسبة ومنهم من قال انه تعالى لا
يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ولا شك ان صور الاشياء
المختلفة مختلفة فيلزم حينئذ بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الاحدية من كل وجه والجواب انا قد ذكرنا انا
سبق ان علمه تعالى بالاشياء ليس بارتسام صور الاشياء فيه بل بحضور الاشياء بانفسها عنده وكذا علمنا بانفسنا
وبالامور القائمة بها وذلك يتم على الحضور وقد ذكرنا ايضا ان النوع من العلم بارتسام صور الاشياء
ان انكشاف الشيء على الاخر لاجل حصوله بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول مثاله عنده وقال
هذا المعنى اشار بقوله ولا يستلزم العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده وقوله لان نسبة الحصول اليه اشد
من نسبة الصور المعقولة لنا معناه ما ذكره بعض المحققين ان حصول الاشياء الحصول للفاعل وذلك
بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان ومنهم من قال
انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة اما المتغيرة فلانا اذا علمنا مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج منها
فاما ان يبقى ذلك العلم بحاله او يتغير ولا سبيل الى الاول لانه يوجب الجهل في الزمن الثاني
الى الحق والثاني نوع الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب منع لزوم التغير فيه تعالى بل التغير
انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة محضة وصفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير
العلم وعلى الثاني يتغير اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري
وهو جائز والى هذا اشار بقوله وتغير الاضافات ممكن وقال الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا اي واقعا
في زمان كعلمنا بالحوادث المختصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص وله نسبة منها في ذلك
الزمان كان واقعا في الحال او علمه قبله او بعده كان واقعا في الماضي او المستقبل واما علمه تعالى فلا
اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما

بجزء معين منه كالحال مثلا ان ما حكم فيها او الماضي ان ما قبل ان ما حكم او المستقبل ان ما في ما بعد ان حكم فهذا

فمن كان علمه زمانيا محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه

حال ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه عالم عنده بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة فيها لا من حيث

ان بعضها واقع في الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما متعاليا عن

التحول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة

على السواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانيا

لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء

فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده

في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها

الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه تعالى ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات

قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهم بعضهم من ان علمه محيط بطبايع

الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم

بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموا واما الجزئيات فلان ادراكها انما يكون بالآلات الجسمانية

ان ادراك المشكلات انما يحتاج الى الجسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او

حقيقية ذات اضافة بلا صورة فلا حاجة اليها ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها والا

يلزم ان يكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة معا والتالي باطل للتنافي بين الوجوب والامكان اما الملازمة فلانها

ممكنة لكونها حادثة وواجبة ايضا والا امكن ان لا يوجد فينقلب علمه جهلا وهو محال والجواب ما مر

من ان العلم انما هو تابع للمعلوم فلا يكون علة له ومفيدا للوجوب ولو سلم فنقول انها ممكنة لذواتها

لغيرها وهو تعلق علم الباري تعالى بوجودها ولا تنافي بين الامكان بالذات والوجوب بالغير الى هذا اشار

بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين وكل قادر عالم حي بالضرورة اتفق جمهور العقلاء

على انه تعالى حي واختلفوا في معنى الحيوة فقال جمهور المتكلمين انها صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال

الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر وهذا معنى اخر ثم شرع في مبحث الكبرياء

التفتازاني وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته وليست زائدة على الداعي لا لزم

او تعدد القدماء فلان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع في بعض الاوقات دون البعض مع استواء

نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شأنها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع

احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل فتلك الصفة هي المسماة بالارادة فذهب الاشاعرة الى انها صفة

للعلم والقدرة مغايرة لسائر الصفات وذهب المحقق وجماعة من روساء المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف

وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي الى انها هي العلم بالنفع ويسمى بالداعي واستدل المصنف على ان الارادة

ليست امرا زائدا على الداعي بانه لو كانت امرا زائدا على الداعي الذي هو العلم لتعدد القدماء ان كان هذا الامر قائما

[illegible]

٣٥٣

لم تتعلق القدرة بها وان كان حادثا احتاج في تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى امر اخر ولزم الدور او التسلسل
او تعلق القدرة لا الى اخر لا يقال انما كانت الارادة زائدة على الذات سواء كانت نفس العلم او امرا اخر زائدا عليه
وذلك لان النقل دل على اتصافه بالارادة والعقل على استحالة الآلات فيصار اليه السمع دل على كونه تعالى سميعا
بصيرا وهو مما علم بالضرورة من دين نبينا والقرآن والحديث مملوء به بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله وايضا الاجماع
منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو طريقة المصنف في الدينيات وقد احتج عليه بعض الاصحاب
بانه تعالى حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح له من الكمالات يثبت له بالفعل لان الخلو عن صفة الكمال في
من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال ومن الحجة الالزامية ان من بان الحي في الغائب يقتضي صحة السمع
والبصر في غاية متشبثهم في الدلالة على ما ذكره امام الحرمين من طريق السبر فيعلم ان الجماد لا يتصف بقبول السمع
والبصر وانما يتصف بهما ما يتصف ... الحي ثم انا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصحح لهما السمع والبصر سوى
كونه حيا ولزم ... لله تعالى لكونه حيا وانتفاء سبيل الانتفاء استحالة النقص والآفة عليه تعالى
ثم تمسك بالاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية ولا خفاء في ان ثبوت الاجماع ... الادلة السمعية
القطعية على كونه سميعا بصيرا فالتعويل على الاجماع باطل لان الادلة السمعية القطعية في هذه المسئلة
ابتداء لان الظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه عليها من
الاعتراضات كثيرة احتاجوا الى دفعها وان اثبتنا حجية الاجماع بالعلم الضروري كونه من الدين فكذلك العلم الضروري
ثابت في المسئلة التي نحن فيها سواء بسواء وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر
نفس العلم بالمبصر وذهب سائر المتكلمين الى انهما صفتان زائدتان على العلم ولما دلت القواطع العقلية
على انه تعالى منزه عن الآلات فان كان السمع والبصر علمين بمتعلقيهما على ما ذهب اليه الشيخ فلا اشكال
وان كانا صفتين زائدتين على العلم كما هو رأي الجمهور فنقول الاحتياج لنا الى الآلة بسبب عجزنا وقصورنا
وذات الباري تعالى منزهة عن القصور فيحصلان له بلا آلة وان كانا لا يحصلان لنا الا بها واحتج النافي للسمع والبصر عنه
تعالى بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به كسائر الاحساسات وانه ممتنع في حقه
تعالى والجواب منع المقدمة الاولى اذ لا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس ذلك التأثر او مشروطين
به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلا نسلم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا
يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به الثاني ان اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع
ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان كلا منهما صفة قديمة لها تعلقات حادثة كالعلم والقدرة ونحوهما
فلا تعويل له على ثبوت الكلام تواتر عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات
من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور ولا خلاف لارباب الملل والمذاهب
في كونه تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه وذلك لان هنا قياسين متعارضين
احدهما ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه تعالى مؤلف
من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فاضطروا الى القدح في

[illegible]

القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فالحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف واصوات
يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف
فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه
تعالى حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى فقالوا بصحة القياس
الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه الفريقان
المذكوران لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله في غيره كجبرئيل والنبي عليهما السلام ومعنى كونه
متكلما انه خالق الكلام في بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس
الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف
بل هو معنى قائم بذاته يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم
فهم صححوا القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني والمعتزلة تمسكوا بوجوه الاول انه قد علم
بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة
المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة عليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر
ثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وتلك
الخواص كونه ذكرا لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله انه لذكر لك ولقومك عربيا لقوله تعالى انا انزلناه
قرآنا عربيا منزلا على النبي بشهادة النص من قوله لانذركم به وامثاله واجماع الامة مقروا بالالسن مسموعا
بالآذان للاجماع ولقوله تعالى حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف للاجماع على ما قيل المكتوب
في المصاحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصور اللفظ بحروف هجائه
نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال المقرونة بالحس لكونه معجزا اجماعا مفصلا الى السور
والآيات لقوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم فصلت قابلا للنسخ وهو رفع آيات الحكم لقوله تعالى ما ننسخ من آية
ولا شيء منها يتصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واوردوا على صيغة ان التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشيء
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون انه يقتضي انا اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون فقوله كن امر فهو متقدم من
كلامه متأخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونها حادثة وجوابها انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن
وكلام الله بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين
والفقهاء واليه ترجع الخواص التي هي من سمات الحروف وسمات الحدوث وعلى مدلوله الذي هو القديم واطلاق
هذين اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على الكلام القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى
لكان هذا الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا آخر به تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد الاشكال اولا
في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى وانه لقول
رسول كريم ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله فيه حتى ان ما
كل احد سواه مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون

ما يقرأ

بقراءة القارئ أي قارئ كان نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر وكتاب ينسب إلى مؤلفه فإن قيل إذا
أريد بكلام الله تعالى المنظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل واحد منا يسمع كلام
الله تعالى وكذا إذا أريد به المعنى الأزلي وأريد بسماعه فهمه من الأصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بأنه
كليم الله تعالى قلنا فيه وجوه أحدها وهو اختيار الإمام حجة الإسلام أنه سمع كلامه الأزلي بلا صوت وحرف
كما ترى في الآخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات
والصفات لكن سماع ما عدا الصوت والحروف لا يكون إلا بطريق خرق العادة وثانيها أنه سمعه بصوت
من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد وثالثها أنه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو
شأن سماعنا وحاصله أنه أكرم موسى عليه السلام فأفهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لأحد من خلقه وإلى هذا
ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي والأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني وعلى التقديرين فقد يجعل اسم المجموع
بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسم المعنى كلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من أبعاضه وبالجملة
فما وقع من أن المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما وقع أنه
حكاية عن كلام الله تعالى ومماثل له وإنما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية
وما وقع أن كلام الله تعالى ليس حالا في لسان أو قلب ولا حالا في مصحف أو لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي
هو الصفة الأزلية ومنعوا من القول بحلول كلام الله في لسان أو قلب أو مصحف وإن كان المراد هو اللفظ
رعاية للتأدب واحترازا عن ذهاب الوهم إلى الحقيقي الأزلي على أن إطلاق اسم المدلول على الدال وكذا
إجراء صفات الدال على المدلول شائع ذائع في مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب
وكتبته بيدي الثالث أن كلام الله تعالى لو كان أزليا لزم الكذب في أخباره لأن الإخبار بطريق المضي
كثير في كلامه تعالى مثل إنا أرسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون إلى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع
النسبة ولا يتصور السبق على الأزل فتعين الكذب وهو محال على الله تعالى سبحانه والجواب أن كلامه تعالى
في الأزل لا يتصف بالماضي والحال والاستقبال لعدم الزمان وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب
التعلقات وحدوث الأزمنة والأوقات وتحقيق هذا مع القول بأن الأزلي مدلول اللفظي عسير جدا
وكذا القول بأن المتصف بالمضي وغيره إنما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع أن كلامه
تعالى يشتمل على أمر ونهي وإخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان أزليا لزم الأمر بلا مأمور والنهي
بلا منهي والإخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز أن ينسب إلى
الحكيم العليم تعالى وتقدس فأجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بأن كلامه تعالى في الأزل ليس بأمر ولا
نهي ولا خبر ولا غير ذلك وإنما يصير أحد هذه الأقسام فيما لا يزال فإن قيل وجود الجنس من غير أن يكون
أحد الأنواع غير معقول وأيضا التقسيم على القديم محال قلنا هو أنه أمر واحد يعرض له التنوع بحسب
التعلقات الحادثة من غير أن يتغير هو في نفسه وقد يجاب بأن السفه والعبث إنما يلزم لو خوطب المعدوم
وأمر في عدمه وأما على تقدير وجوده بأن يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده

ولذا

الذي اخبر صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي بالامر ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيمة اذ خصا
خطابا بانه باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس او بدليل اخر لو قيل خطاب الحاضرين
قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا وهذا الجواب مشهور
بين الجمهور وكلامهم متردد في ان معنا ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير
الوجود او المعدوم ليس بمامور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا
الخامس ان الامر لو كان ازليا لكان ابديا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف في دار الجزاء
وهو باطل اجماعا السادس ان الكلام لو كان ازليا لاستمر ازلا وابدا لما ذكرنا انفا فلم يختص تكلمه
موسى بالطور وهو باطل اجماعا والجواب عنهما ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال
حادثة بارادة من الله واختياره فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق
الكلام بموسى في الطور وبهذا يخرج الجواب عن وجوه اخر لهم وهو ان القديم يستوي نسبته الى جميع ما
يصح تعلقه به كما في العلم فيتعلق الامر والنهي بكل فعل فيكون المامور منهيا وبالعكس فاللازم
باطل قطعا وهذا الوجه منهم الزامي على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليين ليمنعوا
صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس واختار المص مذهب المعتزلة واستدل على انه تعالى
متكلم بان قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات فخلق الحروف والاصوات الدالة على المعاني ممكن
فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني ولا شك ان عدم التكلم مع صحة
اتصافه به نقص واتصافا بضده الكلام وهو على الله تعالى ممتنع فان نوقش في كونه نقصا سيما اذا
كان مع قدرته على الكلام كما في السكوت فلا نقص فان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق
اكمل من الخالق والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل اخر للقطع
بان موجد الحركة في جسم اخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يتصف بخلق الاصوات مطلقا وانا نعلم اذا سمعنا
قائلا يقول انا قائم سميناه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو
الله تعالى كما هو راي اهل الحق وح فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني
المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق
بالاول مشروط بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف الاول ايضا لما كان له انقضاء لا يكون
قديما لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب منهما ايضا لا يكون قديما والحادث يمتنع
قيامه بذات الباري تعالى فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى
بالكلام النفسي فان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه
معاني يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف
العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه
هو الذي نسميه كلام النفسي وحديثها وانكره المعتزلة لدا النفسي اي الكلام النفسي غير معقول

مرجو

شرحناه في مبحث المسموعات فليرجع اليه من اراد الاطلاع اليه ولمصنف المواقف كلام في تحقيق كلام الشيخ
ومحصله ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما
قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما
العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه
ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر
كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي
بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام
الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ
والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة
والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما
هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة
وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل تعرف حقيته وقال
بعض الفضلاء هذا المحمل من كلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة
في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة اقول المفاسد التي ذكرها انما تترتب على ما
فهم الاصحاب من كلام الشيخ هي التي ذكرناها في الوجهين الاول والثاني من وجوه المعتزلة والجواب
ايضا ما ذكرنا قلت تكفير من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف انما يكفر لو اعتقد انه ليس كلام الله
تعالى بل انه من مخترعات البشر واما اذا اعتقد انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على ما هو صفة
حقيقية وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده في لسان النبي او الملك او نقشه
في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه
كفرا وما ذكره من ان ترتب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ
فذلك خارج عن طور العقل فان ذلك لا يتصور الا بان يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود
ولا يكون لبعضها تقدم على بعض وانتفاء القبح يدل على صدقه اتفق المسلمون على ان الكذب في كلامه تعالى
ممتنع اما المعتزلة فلوجهين اشار المصنف الى اولهما وهو ان الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل
الافعال دون الصفات لان الكلام عندهم كما ذكرنا انما هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني
المقصودة بها قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو مبني على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال
وقبحها والثاني انه ينافي مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلام الله تعالى ارتفع الوثوق
عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر من الاحوال الاخروية والاولى وفي ذلك فوات مصالح
لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به واما الاشاعرة فلوجوه اولها انه نقص
والنقص على الله تعالى محال اجماعا وايضا يلزم ان نكون نحن اكمل منه تعالى في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا

وكذبه

وكذبه وقيل هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان

صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدق الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دالا على معنى مقصود منه

لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم

لا يقولون به اللهم الا ان يقصدوا بذلك الزام المعتزلة مع ان الاهم بيان صدقه في الكلام اللفظي

اقول مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم عين مدلول

الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفسي ولزم النقص في صفته تعالى

الثاني انه تعالى لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق

المقابل لذلك الكذب والا لجاز زوال ذلك الكذب وهو محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع

الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه لا يقال لو تم هذا الدليل

لدل على امتناع صدقه تعالى ايضا بان يقال ان الله تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب

المقابل لذلك الصدق ولكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه فان قيل الاخبار

عن الشيء لا على ما هو عليه نقص قلنا كان رجوعا الى الوجه الاول وقيل هذا الوجه ايضا انما يدل على نفي

الكلام النفسي عما تعاني الكلام اللفظي اقول لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول بان يقال كذب

الكلام اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا انفا وكذب الكلام النفسي قديم فكذب اللفظ ايضا

وليس ما ذكر من المقدمة لانهم لم يجوزوا اتحاد الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فلا يجوز اتحاد صدقه

اللفظي عن صدقه وكذبه لكان الحق ان يتمسكوا العقول في الثالث وهو معتمد الاصحاب الا انه على الصدق

في الكلام النفسي واللفظي معا والبراءة عن المناقشات لاجماع العلماء والانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقه

بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه وبقاء الوجود يدل على سرمديته لما كان

الواجب ما يمتنع عدمه كان باقيا مستمر الوجود ازلا وابدا واختلفوا في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات

ام لا يكون الصفات ثمانية ام لا فذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى الاول لان الواجب باق بالبقاء فلا بد

ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر لانه عبارة

عن الوجود لانا اذا علمنا الوجود محصور به كما في ان الحادث وقت الحدوث فانه عين الوجود ليتحقق الوجود بعد

الحدوث اقول معناه ان البقاء وجود محض فانه وجود مستمر كما ان الحادث وقت حدوثه كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب

الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة فمنهم المصنف واشار اليه بقوله وينفي الزائد واستدلوا عليه بوجوه

منها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث نسبته الى الزمان الثاني ومنها

ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي هو ليس نفس ذاته لما كان الواجب لوجوده لذاته لانه انما هو موجود

لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا فسر البقاء بصفة يعلل بها الوجود في الزمان

الثاني لكان لزوم المحال اظهر لانه يؤول الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لا لذاته بل لامر سواه واعترض عليه

صاحب الصحائف بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى ناشئة من الذات ولا امتناع فيه كالارادة

مانعا

فانها تتوقف على العلم والعلم على الحيوة وورد بان افتقاره في الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات
اقول فيتوقف الى الوجه الاول انه لا ينبغي ان يتأمل فيه من ان البقاء وجود خاص فباقي المقدمات مسلمة لكنها
ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف كل في وجوده على
الاخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات وان لم
يفتقر احدهما الى الاخر بل تحقق معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا
من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة وانتفاء
الكل اللازم المستغني عن جميع ما سواه والجواب هذا منع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات قطع
مع لان افتقار الصفة الى الذات ضروري وجوابه ان البقاء لو كان صفة ازلية زائدة على
الذات قائمة به كانت باقية بالبقاء ويتم فان قيل هو باق بالبقاء لكن بقاؤه نفسه لا زائد عليه
[illegible] قلنا فح يجوز ان يكون الباري تعالى باقيا ببقاء هو نفسه نفي الشريك يعني وجوب الوجود يدل على
نفي الشريك في الوجوب اي لا يمكن تعدد الواجب لان التعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية
الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع
احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء
ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق هو عليه فان الماهية الواجبة
بها اي [illegible] لم يرد به مفهومها وفي الاخر ما صدق هي عليه ليستقيم الكلام فان قوله ان كان
نفس الماهية الواجبة فلا تعدد ان اريد بالواجب ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز
ان يوجد الواجبات يتعين كل واحد منهما نفس ذاته بلا تعدد [illegible] وقوله وان كان معللا بامر منفصل
عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا
بامر منفصل عن مفهوم الواجب [illegible] ان الواجب [illegible] لا يقال لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه
لانا نقول ح يكون شقا خامسا [illegible] الجواب ايضا لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما
تعين ضرورة ح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم او لا فان لم يكن بطل [illegible] لكلهما لزم الوجوب
الوجوب بلا التعين هو ح لان كل موجود متعين وجواز التعين بلا الوجوب وهو ينافي كون الوجوب
ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا الوجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان
كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان
كان التعين بالوجوب وكلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير
مختلف فلا يوجد الواجب [illegible] وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاحتياج
احتياجا الوجوب والتعين في احدهما الى امر منفصل وهو ظ اقول قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة
تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير
كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول ههنا ليس كذلك لما سبق من ان الوجوب من الامور الاعتبارية

ولو سلم فالموقوف معا الموقوف عليه لان احدهما الوجوب الذاتي والاخر وجوب التعين الخ قوله اما ان يكون
بين الوجوب والتعين لزوم اولا لان اراد بالتعين الواحد المعين من التعينين نختار انه لا لزوم فيه
وبين الوجوب قوله بل يجاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا نعم وانما يلزم لو لم يكن هناك
تعين اخر وان اراد بالتعين احد التعينين لا على التعيين فهو وان كان التعين بالوجوب او كلاهما
بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب قوله لان التعين للمعلول اللازم غير متخلف قلنا نعم لكن
لزوم احد التعينين لا على التعيين لا ينافي التعدد وهو لا ينفي وجوب الوجود ويدل على نفي المثل ايضا اي الواجب
لا يكون له مثل والا لكان لكل من المثلين ماهية مشتركة بينهما ووجوب عارض لامتناع تركب الواجب كما
سيأتي الكل الواجب لا يكون وجوده عارضا لما تقدم بيانه ويدل على نفي التركيب ايضا بمعنى انه يعني التركيب من
الاجزاء العقلية كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب من الجزئين و
المتعقلة لما بينا ان الواجب لا يكون مركبا لا ذهنيا ولا خارجيا وعلى نفي الضد ايضا لان الضد يطلق
في الموضوع معا والواجب لا يكون في الموضوع وعلى نفي التحيز ايضا يعني ان الواجب لا يكون متحيزا والا لزم امكان
الواجب ووجوب الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان
الواجب لكان المكان مستغنيا عنه لان المكان قد يوجد بدون المتمكن لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب
يكون مستغنيا عما سواه لان الواجب احتاج الى الغير فذلك الغير اما واجب او ممكن محتاج الى الواجب وعلى التقدير
يلزم الاحتياج الى الواجب هو خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن اقول اللازم من تحيز الواجب هو الاحتياج
الى الغير في التمكن لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في امر اخر غيره فلا يلزم امكان الواجب ايضا
استغناء المكان عن المتمكن في الوجود ثم قوله لان المكان قد يوجد بدون المتمكن قلنا نعم لو لم يكن المتمكن
هو الواجب كما في فرضنا هذا وايضا لو كان متحيزا اما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل المتحيزات
ومخالطة الواجب بما لا ينبغي من القاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان المخصص لزم
احتياج الواجب الى ذلك المخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول لقائل ان يقول يجوز ان يكون المخصص هو الارادة على ان
الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده لا احتياجه في صفة اخرى كما ذكرنا انفا وايضا لو كان له مكان
لكان المكان قديما وقد بينا ان العالم حادث وايضا لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون القائم
عرضا فاما ان لا ينقسم فيكون جزء لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او ينقسم
وح يكون جسما وكل جسم يكون حادثا لما بينا من حدوث الاجسام وكيف ما كان ايضا فيلزم حدوث الواجب
وتركبه وعلى نفي الحلول ايضا لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا
ان حل في شيء فمحله ان قبل الانقسام لزم انقسامه بسبب انقسام المحل وتركبه وان لم ينقسم كان الواجب
احقر الاشياء اقول هذا لا ينافي كونه لا في مجرد وذهب بعض المتصوفة الى انه تعالى حال في العارفين و
النصارى الى حلوله في عيسى فان ارادوا بالحلول هذا المعنى فبطلانه ظاهر وان ارادوا غير ذلك فلا يمكن نفيه واثباته
الا بعد تصور معناه ويدل على نفي الاتحاد ايضا لما ذكرنا ان الاثنين لا يتحدان اقول فحينئذ من فرع

وجوب

وجوبا او نحو لذاته نظر لا يخفى على المتأمل وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية مراتب العرفان

انتفى هويته فصار الموجود هو الله وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد

ما ذكرنا فلا شك انه باطل وان كان المراد به غيره فلا يمكن نفيه ولا اثباته الا بعد تصور ما هو المراد وبه

على نفي الجهة لان كل ما هو في جهة فهو جسم او جسماني وكل منهما ممكن او حادث لما بينا من حدوث الاجسام

ويدل على نفي حلول الحوادث فيه ايضا اتفق الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحوادث اي الموجود

بعد العدم خلافا للكرامية اما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم يكن ككونه قبل العالم ومولودا

غير انه قد لزيد الميت وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز

واستدلوا عليه بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وبيانه

اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا وقد ثبت

وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصافه به او ايضا الاتفاق على ان كل ما يتصف هو به

يجب ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو

متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده بغير

بداية ونهاية ويكون حصول كل منها مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو

عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا واجيب بان ذات

الواجب لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اذ لو كان قديما لزم وجود الحادث

في الازل وهو محال اقول الملازمة ممنوعة الثاني وهو المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير

وهو على الله ممتنع واعترض عليه بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس

المتنازع فيه وان اريد تغير في الواجبية او تاثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث

معلولا للذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية متلاحقة الافراد مشروطا

ابتداء كل بانقضاء الاخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه تعالى لو اتصف بالحادث لزم جواز ازليته الحادث

~~معلولا للذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية متلاحقة الافراد مشروطا~~

~~ابتداء كل بانقضاء الاخر كحركات الافلاك~~ بوصف الحادث وهو باطل ضرورة ان الحادث ما له اول والازلي

ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز الاتصاف بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز

وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في

الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز

وهو لا يستلزم الا ازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للاتصاف

ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء في ان اللازم جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازليته

جوازه بمعنى انه يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الاله لايجاد العالم متحققة في

الازل بخلاف قابليته تعالى لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده في

في الازل لان معنى الكلام ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث في الازل فامكانه وجوده في الازل الرابع انه
لو جاز اتصافه بالحادث لم يخل عنه وعن الحادث فيكون حادثا لما سبق من ان كل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث
لانه ينقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو
عنه وعن قابليته والقابلية حادثة لما مر من ان ازلية القابلية يستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية
الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نم ان
لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا فلا نم ان
كل شيء ضدا ويستحيل الخلو عنهما فلا نم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث انما هما من صفات
الموجود خاصة وضد الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار
كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال
العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها
انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحال وقد عرفت الفرق واحتج الخصم بوجوه
الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي
حادثة فيجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى واجيب بان الحادث تعلقات تلك الصفات وانها
يجوز تجددها الثاني المصحح للقيام به تعالى اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف
القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزءا للمؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة
الحادثة به والجواب منع الحصر لجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة المخالفة لحقيقة الصفة
الحادثة فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم يجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا الثالث انه تعالى صار
خالقا للعالم بعدما لم يكن وصانعا عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فتحدث فيه صفة الخالقية
وصفة العلم واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك
التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها
وقالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقونا في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان
الحنابلة قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في
ذاته وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة
والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم القائم بذاته تعالى او انتهاؤه وهما عدميان بعد الوجود فيكونان
حادثين والفلاسفة قالوا بوجود الاضافات مع عروض المعية والقبلية المتجددين لذاته تعالى واجيب
بان التغير في الاضافات وهو جائز كما ذكرنا انفا وتحرير محل النزاع ان الصفات على ثلاثة اقسام حقيقية
محضة كالحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية وههنا قسم رابع هو
الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا

قوله
اما الملازمة
فلوجهين اقول على
القول بزيادة الصفات الحقيقية
لا الذات حدوث التعلقات يلزم ٣٦٤
حدوث الصفات فيلزم حدوث الذات فيقتضي
ان الدليل المذكور بان الدليل هناك بوجه الملازمة
كما لا يخفى الا من يقال المستدل لا يقول
بزيادة الصفات الزائدة فتدبر
وبجواب ان ...
يلزم الازلية
لكن الصفة
في وقت ...
من التعلق مع
اضافة الازلية
... فخر الدين

واما القسم الثالث فانه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه اقول الادلة المذكورة لو تمت لدلت
على امتناع التغير في صفاته مطلقا اي من اي قسم كان من غير تخصيص القسم مع عموم الادلة له خطاء ويدل على
نفي الحاجة ايضا يعني واجب الوجود لا يكون محتاجا في وجوده فيما يتوقف عليه وجوده الى الغير والا
لا يكون واجبا لذاته ويدل على نفي الالم يعني سواء كان مزاجيا او عقليا فان الواجب تعالى لا يتألم
اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث هو منافي والله تعالى منزه عن ان يكون شيء منافيا له اذ الشيء
لا يكون منافيا للمبدأ ويدل على نفي اللذة المزاجية لانها من توابع المزاج وقد مر انه مستحيل على واجب
الوجود تعالى وخص اللذة بالمزاجية لان الحكماء يثبتون له تعالى اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك
الملائم من حيث انه ملائم فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان
كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذاته اقوى اللذات ولذلك قالوا
اجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته تعالى واعترض عليه بانه ان اريد ان الحالة التي نسميها اللذة هي
ادراك الملائم فغير معلوم وان اريد انها حاصلة عند ادراك الملائم فربما يختص ذلك بادراكنا
دون ادراكه تعالى فانهما مختلفان قطعا وللمعاني والاحوال والصفات الزائدة عينا يعني ويدل الوجوب ايضا
على نفي المعاني خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال ان الله تعالى معان قائمة بذاته هي العلم والقدرة والارادة
والحيوة والكلام والسمع والبصر وعلى نفي الاحوال خلافا لابي هاشم فانه قال ان لله تعالى احوالا هي العالمية
والقادرية والمريدية والحيية وغيرها وعلى نفي الصفات الزائدة في الاعيان خلافا لطائفة من المعتزلة فانهم
قالوا ان لله تعالى صفات زائدة في الاعيان واختار المصنف نفي هذه الامور كلها لان وجوب الوجود يدل على
نفيها لان هذه الامور ان كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه وان كانت ممكنة
لذواتها فالموجب لها ان كان هو ذات الواجب لزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل وان كان
غيره لزم افتقار الواجب الى غيره واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا كما
ووجوب الوجود يدل على نفي الرؤية ذهب الاشاعرة الى ان الله تعالى يجوز ان يراه المؤمنون في الجنة
منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية
يقولون برؤيته تعالى في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا نزاع
للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين
او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا
من المعرفة ثم اذا نظرنا اليها وغمضنا العين كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر
من الادراك فوق الاول نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه
الادراك هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان
ام لا واحتج على الامكان من المنقول قوله تعالى حكاية عن موسى قال رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن
انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج من وجهين احدهما ان موسى سأل الرؤية ولو

كونه تعالى مرئيا ما سأل الرؤية لانه اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال لانه عبث
وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه تعالى بذلك في كتابه
بل يقضيان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة و
ثانيهما انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان
معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير
واعترض على الاول بوجوه الاول ان موسى لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها و
اطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع سيما استعمال رأى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني
عالما بك علما ضروريا واجيب بان الرؤية وان استعملت بمعنى العلم لكنها هنا يمتنع حملها عليه
لوجوه الاول انها لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليها بمعناه ايضا لكن النظر الموصول بالى
نص في الرؤية الثاني انه يلزم ان لا يكون موسى عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل لان
المخاطب في حكم المشاهد الثالث انه لا يكون الجواب مطابقا للسؤال لان قوله لن تراني نفي
لرؤيته تعالى لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة الثاني ان الكلام على حذف المضاف اي ارني آية
من آياتك انظر الى آيتك واجيب بان ذلك لا يستقيم اما اولا فلان الجواب لا يطابق السؤال لان
قوله تعالى لن تراني على ما ذكرنا من الاجماع نفي لرؤيته تعالى لا لرؤية آية من آياته واما ثانيا فلان اندكاك
الجبل اعظم آية من آياته فكيف يستقيم نفي رؤية الآية واما ثالثا فلان الآية انما هي عند اندكاك
الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار الثالث ان موسى انما سأل الرؤية بسبب قومه
لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه لما اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة سأل ليمتنع
فيعلموا امتناعها واجيب بانه مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا
فلانهم لما سألوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله تعالى عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج
موسى في زجرهم الى سؤال الرؤية لتحقق اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤول ولجاز ان يكون
ذلك لقصدهم اعجاز موسى عن الاتيان بما طلبوا تعنتا لا لامتناع ما طلبوه واما ثانيا فلان تجويز
الرؤية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تاخير الرد وتقريرهم على الباطل الا ترى انهم لما قالوا
اجعل لنا الها كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثالثا فلانهم ان كانوا
مؤمنين بموسى مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب منه وما جرى من الاحوال
والاهوال والالم في الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تعالى وقد علمنا
بانهم كانوا مؤمنين لكنهم لما لم يعلموا مسألة الرؤية وظنوا جوازها عند سماع الكلام فاحتاج
موسى الى تعليمهم طريق السؤال والجواب من الله تعالى ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق وامنع
[illegible] الرؤية الى [illegible] لا ينقطع عنهم [illegible] ولو سألها لنفسه لزاده العلم [illegible] عند الله
الرابع انه سأل الرؤية مع علمه بامتناع الرؤية لزيادة الطمأنينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب

ابرهيم

ابرهيم ان يريه كيفية نحيا الموتى الخامس ان معرفة الله تعالى لا يتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان
يكون لاشتغاله بتبليغ العلوم والوظايف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سئلوها منه فطلب
العلم او خطر بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترى على السؤال ليتبين له جلية الحال واجيب بان
التزام جهل النبي المصطفى بالتكلم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع نقلا عن المعتزلة ومن حصل
طرفا من علم الكلام في التبع اشنع والطريقة العوجا التي لا يسلكها احد من العقلا وعلى الوجه الكل
ايضا انه لم يعلق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا اذ حال السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدليل الفاء وهو
حالة تزلزله وانذكاكه ولا نسلم امكان الاستقرار ح واجيب بانها علقت على استقرار الجبل من حيث هو من غير
قيد بحال السكون او الحركة والا لزم الاضمار في الكلام فان قيل استقرار الجبل اذا وقع في الدنيا لم توقع
الرؤية فيها قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو غير مقيد بحال السكون او الحركة لكن في المستقبل وعقيب
النظر بدليل الفاء وان غلا يرد السكون السابق واللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا
ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي بمعنى ما يترتب عليه العلة
والحكم او ما يتوقف عليه الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه فوقوع الاستقرار بحال الحركة ممكن بان يحصل
بدل الحركة السكون بمعنى المعقول من الرؤية في الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق وذلك ظاهر وفي الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض والطول
من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما مر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان
قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء اخر فيقبل القسمة وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام
العرض الواحد بمحلين وهو ممتنع فرؤية الطول هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة
الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مخصصة بحال وجودها وذلك لتحققها عند
الوجود وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة
ولا امتناع لولا تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا
مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على السوا وهذه العلة
المصححة للرؤية لا بد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض لكون معلولها مشتركا بينهما والا لزم تعليل
الامر الواحد بالنوع وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة بالجواهر واما بالاعراض وهو
غير جائز لما مر في مبحث العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما
فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها علة مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان
يكون علة الصحة لانه عبارة عن الوجود مع عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزءا للعلة لان
التاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه فاذن العلة المشتركة هي الوجود لا غير وانه مشترك
بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الباري تع
فيجوز ان يرى ذاته وهو المطلوب ولشمول الرؤية للجواهر وما ذكرنا دليله مع ابتنائه على اثبات الجواهر

المذكورة مبني على امتناع قيام عرض واحد بمحلين وهو ممنوع بمعنى ان يقوم عرض بتمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض
بتمامه في محل آخر واما بمعنى ان يقوم عرض واحد بمجموع محلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع واللازم هو القيام
بالمعنى الثاني دون الاول وبعد تسليمه فقد اعترض عليه بوجوه يندفع بما دل عليه كلام امام الحرمين من
ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض
الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بكيفية الحال الذي هو ايضا
امر اعتباري ومع ذلك فانا نعلم ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يكون متعلقا للرؤية بالضرورة الثاني انه لا حصر
للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة وقد يدفع
ان الامكان امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به وايضا علة الصحة يجب ان تكون
بحال الوجود والامكان ليس كذلك فان المعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل الثالث
ان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احدهما مسد الاخر فلم لا يجوز ان يعلل كل منهما
بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار
فلا يلزم ان يكون للمعلول المشترك علة مشتركة وما ذكرتم من ان الامر الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة انما
هو في الواحد الشخصي وقد يدفع بانا نعلم ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية والعرضية
بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا ندرك الشيء من بعيد هوية ما من غير ان ندرك كونه عرضا او جوهرا
فضلا عن ان ندرك ما هو من خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا او سوادا او حمرة وربما نرى
زيدا بان يتعلق رؤيته بهويته من غير تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ما له من
الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها اصلا مع ما سئلنا عنها وان استقصينا في التأمل
فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا المعنى كونه هوية ما امر
مشترك بين الجوهر والعرض فان قيل الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية
الحقيقية فلا يتعلق بها الرؤية اصلا واذا اريد المرئي من بعيد في تلك الصورة المذكورة هو خصوصيات الموجود
الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان
يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المجمل وما يتعلق بها من الاحوال الرابع انه بعد تسليم كون الوجود هو
العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز ان
يكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجبة مانعة منها وقد يقال في تقرير صحة الرؤية
عند تحقق ما يصلح متعلقا لها امر كلي لا معنى لصحة الرؤية الا ذلك الشرطية او المانعية انما تتصور
لتحقق الرؤية لا لصحتها واعترض ايضا بوجوه اخر منها انا لا نسلم اشتراك الوجود بين الواجب وغيره كيف ومذهب
مشايخ الاشاعرة ان وجود كل شيء عين حقيقته واجاب الآمدي بان التمسك بهذا الدليل ان كان
ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقد
كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما يتمسك به وقال بعض المحققين فهو الوجه

مشترك بين الموجودات كلها عند الشيخ ايضا فلا اتحاد الا انتفاء ان الوجود معروض ولعل ... فرعين لما
تقوم احدهما بالآخر كالسواد بالجسم ولا امتناع في ان يكون الوجود عين الماهية بالمعنى المذكور وبين الماهية
بين الموجودات والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات
انه يلزم منه ان لا يكون الاشياء مختلفة الحقيقة وهو مما لا يقول به عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكرتم
صحة رؤية كل موجود كالاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والعلوم والقدرة والارادة وغير ذلك
من الموجودات وبطلانه ضروري والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول انما لا يتعلق بها الرؤية بناء على جري عادة الله
تعالى بان لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك لكن يلزم منه شيء آخر وهو ان يكون المرئي من كل موجود
مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات كما ذكره الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا
من التزم ذلك لعله ... ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلم بالضرورة وهذه
مكابرة لا يرتضيها العقل بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصصة مرئية ومنها نقض الدليل بصحة
المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية
الواجب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واجيب بانها امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود
وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح هيهنا علة لان المانع من ذلك في صحة الرؤية
انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فهو انه لو كان تعلق الرؤية
بشيء بمعنى كونه مرئيا يقتضي كونه من الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة كذلك تعلق اللمس بشيء بمعنى كونه
ملموسا يقتضي كونه مما له تحقق في الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لا تكون ملموسة والجواب عن هذا
الجواب انه سلم ورود النقض بصحة الملموسية ولا وجه غير انه يتعلق اللمس بشيء بمعنى كونه ملموسا يقتضي كونه من الموجودات
الخارجية لا نقض الملموسية عبارة عن امكان كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات العقلية التي
لا تقتضي علة اذ ليس مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية ولا تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية
وصحة المخلوقية ان كل ما يقع هنا يقع في ذلك وبالعكس فمن اين سلم ورود النقض باحدهما دون الآخر
وعلى الوقوع الاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية وكون الآيات
والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها ثم ظهر ... الرؤية لاحد عشر رجلا من كبار الصحابة رض واما النص
من الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان ذلك ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل
بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفي وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل باللام وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى
والنظر في الآية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية اعترض عليه بوجوه الاول انا لا نسلم ان لفظة الى صلة
للنظر بل هو واحد الآلاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة ولو سلم فالنظر
الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى هلال كما نظر الظماء الى الغمام وقال آخر
ان العطاش ينظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ... وجوه ناظرات
يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح اي منتظرات لاتيانه تعالى بالنصر والفلاح وقال الكل الخلائق ينظرون

بجماله نظر الحجيج الى طلوع هلال اى ينظرون عطاياه انتظار الحجاج طلوع الهلال واجيب عنهما بان انتظار
النعمة غم ومنه قيل الانتظار اشد من الموت احرى لا يصح الاخبار به بتا مع ان سوق الاية لبشارة المؤمنين
وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده
وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به وهذا لم يحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول
والثاني بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى مما اسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عند
الثقات ولم ينقل عليه الا ابيات لاحتمال ان يكون المعنى في الاوليين وهلال الاكابر في الظاهر ما وجد
بعد الاشتباه فلا يمتنع حمل النظر الوارد بلا صلة على الرؤية بطريق الحذف والايصال انما الممتنع حمل
الموصول بالى على غيرها وفي الثالث ناظرات الى نجمه اشفقوا وهو المألوف في العرف ولذلك يوضع اليه الاية
في الدعاء فانظرات الى اثاره من النصر والطعن الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصر
المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة
الكذاب فالمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل والمراد بالرحمن مسيلمة الكذاب
وعلى هذا فالجواب عن الثالث ايضا عما هو عمدة الاستعمال النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر وفي الثاني
ان النظر الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية لاتصافه بما لا يتصف به الرؤية من الشدة والشزر والا
والرضا والتجبر والذل والخشوع ونحوها لا يصلح للرؤية وهو الحامل لكونه يحملها عين الناظر عند تقليب
الحدقة نحو المرئي وتحققه مع انتفاء الرؤية في قال نظرت الى الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان
متناقضا ولو انا نظر الى الهلال لخفائه ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه وانظر كيف ينظر الى
الحي والنظر لا ينظر اليه لرؤيته وانما ينظر اليه لتقليب الحدقة وقوله تعالى تريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون
وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا ملزومها لرفعها عقليا فيجب من تحققه تحققها بل الرؤية غاية لمعنى
المجوز وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره
علي وكثير من المفسرين واجيب بان النظر مع الى حقيقة في الرؤية بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد
استعماله وليس حقيقة في تقليب الحدقة نحو لكم تقول نظرت الى الهلال فلم اره قلنا لم يصح نقله عن العرب بل
تقول نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال فكذا تقول انا نظر الى مطلع الهلال لخفائه وارايت الهلال ولو
سلم فمحمول على حذف المضاف والبواقي من الامثلة كلها مجازات حيث اطلق النظر على تقليب الحدقة اطلاقا
لاسم المسبب على السبب وعلى تقدير كون النظر مجازا عن الرؤية يجب الحمل عليه لان الاشياء التي يمكن اضمارها
كثيرة كنعم الله تعالى وجنته واثاره ولا قرينة ههنا تعين المراد فالتعيين تحكم لا يجوز فلذا وجب المصير
الى المجاز المتعين ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حيث خص الكفار وخصهم بكونهم
محجوبين فكان المؤمن غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف
الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسرها ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية
على ما ورد في الحديث الصحيح وهو لا ينافي ما ذكره البعض من ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة هي الفضل

فان

فان قيل الرؤية اجل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد
في الحسنات التي هي اجزية الاعمال الصالحات والنص من السنة قوله انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون
هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرء رسول الله هذه الاية للذين احسنوا
الحسنى وزيادة ثم قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله
موعدا يريد الله تعالى ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعد الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا
الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من
النظر اليه ومنها قوله ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم
على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرء رسول الله وجوه يومئذ ناضرة وقد صح هذه الاحاديث
من يوثق به من ائمة الحديث الا انها احاد والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة
الرؤية وبعضها وقوعها اما العقلية فمنها ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي او بانطباع الشبح
من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري تعالى ممتنع لاستلزامهما تحيزه واختصاصه
بالجسمانيات فيمتنع رؤيته واجيب بمنع الحصر خصوصا في الغائب ومنها ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة
من التجربة المقابلة او ما في حكمها وهي مستحيلة في حق الله تعالى بتعاليه وتقدسه عن المكان والجهة
اجيب بمنع الاشتراط سيما في الغائب فان الاشاعرة يجوزون رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه كرؤية اعمى
الصين بقة اندلس ومنها انه لو جازت لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والاخرة ويلزم ان
نراه الان وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع والنصوص القاطعة الدالة على
اشتغالهم بغير ذلك من اللذات ووجه اللزوم ان للرؤية شرائط عندنا ايضا فما سبق يجب الرؤية معها لا
بدونها ولا يتصور من تلك الشرائط في رؤية الله تعالى الا اثنان سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية
لاختصاص ما سواهما بالجسمانيات فان كفينا في رؤيته ولم يشترط بشرط اخر لزم ان نراه
الان اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرائطها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وتجويز ذلك
سفسطة وان لم يكفيا لزم ان لا نراه لا الان ولا في الاخرة ايضا وذلك لان الشرائط التي من قبلنا
هي سلامة الحاسة وقد ذكرنا انها لا تعقل بالنسبة الى الله تعالى وقد فرضنا ان سلامة الحاسة متحققة
والتي من قبله تعالى لا يتصور فيها التغير والتبدل لان الحكم ثابت له تعالى اما لذاته او لصفة لازمة لذاته
اتضح الجواب فلو جاز رؤية الله سبحانه في الحال [illegible] واجيب بان قولكم تجويز ذلك سفسطة ان اردتم
بالتجويز حكم العقل بانه من الامور الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها محال فهو ليس بسفسطة بل هو صحيح
مطابق للواقع وان اردتم به تردد الذهن وعدم جزمه بانتفائها فالملازمة ممنوعة فان انتفاءها من العلوم
القطعية الضرورية كعلمنا بالضرورة [illegible] بشكل العلوم كالمحسوس في
المحسوسات ونحو ذلك مما يخلق الله فينا العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات في
الحال الا انه ليس الجزم بل بمكمل الجبال المذكور مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها

لان

لانا نجزم حاصل من لا يخطر بباله هذه المسألة بل من يجحدها ويعتقد خلافها وكانه يجزم بان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا بل نقول قد يتحقق شرائط رؤية شيء باجمعها ولا نرى ذلك الشيء لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا فلو لم يكن ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لانا نقول انما لا ترى تلك الاجزاء من البعد لكثافة او لا نرى ما هو ابعد لانا نقول هذا التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرئي اعني طول الامتداد الواقعة فيه فلو كان علة لعدم رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد وفرضنا ان هذا المرئي زاد بعده عن البصر بمقدار قطره وان لا يرى اصلا لكنه يرى فلا اثر للبعد المذكور في عدم الرؤية قال المص لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان صغر المرئي وكبره بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وليس كذلك بل صغر المرئي وكبره بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها على ما بين في علم المناظر وقال صاحب المواقف هذا بناء على تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وعلى هذا التقدير ان رئي الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه يوجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل او ازيد منه توجب ان لا يرى الا ضعفا ضعفا او اكبر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤيته اكبر بأقل من مثله توجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر منه توجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان يرى الكل على حاله فلا تفاوت في الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض والنقلية منها قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شائعة في الادراك بالبصر اسنادا للفعل الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهوم او تلازمهما والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال والجواب ان اللام في الجمع لو كان للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله تدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فرفعها رفع الايجاب الكلي سلب جزئي ولو لم يكن للعموم كان قوله لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية فكان المعنى لا يدركه بعض الابصار ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون بل نقول تخصيص البعض بالنفي يدل على الاثبات للبعض الآخر ولان جعلنا الاية محتملا للامرين سلمنا عموم الابصار وان سلب الكل لعموم السلب لا سلب العموم لا نسلم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة سلمنا لكن لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان تكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذة من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها قطعا او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية

بالاحاطة

منها ويكون الاختلاف بالصغر والكبر في الرؤية باختلاف الزاوية

قربا وبعدا كما ذكره الملخص ويمكن دفع الاول بان مقصود بيان الضعف على فرض تركب الجسم من الاجزاء وفق مذهب فخر الدين

قوله احدهما ان ادراك البصر عبارة شائعة في الادراك ... ان ادراك البصر المنفي بالاية لا يقول به ... البصر فالاية لا تدل على خلاف مذهبنا ...

ولكن تعالى يدرك الابصار يعني ... بلزوم ... شيئي ... من الابصار ... وهو يتناول الرؤية ... يستلزم الادراك ... وكون الادراك المنفي في الاول يتناول الرؤية لا يستلزم كون الادراك المثبت من حيث هو مثبت ... ويقبل به بيوم د

بالجارحة المخصوصة فالمنفي من نفيه نفي الرؤية مطلقا انه يمكن ان يرى لا بتلك الجارحة المخصوصة كما هو
المدعى فان المثبتين لرؤية الله تعالى يدعون ان الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالبصر في الدنيا تسمى
رؤية تحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة وفيها انه تعالى
يمدح بكونه لا يرى فانه ذكره فيما بين المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه
الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول
تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب انه لو سلم كونه مدحا فلا نسلم ان المنفي ليس هو الرؤية بالمعنى
المتنازع فيه بل هو ادراك البصر باحد المعنيين الذين ذكرناهما اعني الادراك على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي او الادراك بالجارحة المخصوصة لاشعارهما بالتحديد والنقصان فلا يمتنع الا في الاول او
في الثاني فان الادراك بالجارحة انما يكون لما يقابلها كما علم بالعادة من التجربة واما رؤيته تعالى على
النوع المذكور اعني من غير مقابلة ولا بواسطة الالة بل بمحض عناية الله تعالى على عباده فلا نسلم انها
نقص ومنها ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره
استنكارا بليغا وسماه ظلما او عتوا وكبرا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا
الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل
عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام
لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انهما من الممكنات وفاقا
ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض
ومنها قوله حكاية عن موسى تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجراءة والاقدام على السؤال بدون
الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما
قال بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد سئل النبي صلى الله عليه وسلم هل
رأيت ربك فقال رأيته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف ومنها
قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتأبيد واذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن
للتأبيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا اي الموت ولا شك انهم يتمنونه
في الآخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب
او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمه لهم من وراء الحجاب
وارسالهم اياهم الى الانام ليكلمهم على السنتهم واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره
اجماعا واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان التكليم وحيا قد يكون
حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة والمتضمن ذهب اليه انه تعالى لا يمكن ان يرى وجعله من فروع وجوب الوجود

محجا

محتجا بما ذكرنا في احتجاج المنكرين للرؤية وقوله وسؤال موسى لمعقومه اشارة الى الثالث من
الاعتراضات التي ذكرناها على الوجه الاول من وجهي احتجاج الاشاعرة بالاية الكريمة على امكان
الرؤية وقوله والنظر لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول من الاعتراضين اللذين ذكرناهما
على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو انا لا نم ان النظر بمعنى الرؤية بل هو بمعنى الانتظار والى
واحد الالاء او صلة النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبوله التاويل اشارة الى الاعتراض الثاني
وهو ان الكلام على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها وقوله وتعليق الرؤية باستقرار الجبل
المتحرك لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثاني من وجهي احتجاج الاشاعرة على
امكان الرؤية بالاية الكريمة وقوله واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى
الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على الدليل العقلي للاشاعرة على امكان الرؤية وقوله مع
منع التعليل اشارة الى الاول منها وهو انا لا نم ان الصحة تفتقر الى علة موجودة وقوله اي مع منع
الحصر اشارة الى الثاني منها وهو انا لا نم ان المشترك بين الجوهر والعرض منحصر في الحدوث والوجود فان
الامكان ايضا مشترك بينهما او على ثبوت الوجود عطف على قوله ونفي الزائد يعني وجوب الوجود كما يدل على نفي
الامور المذكورة يدل على ثبوت هذه الامور التي نذكرها الان منها الجود وهو افادة ما ينبغي لا لعوض
فان واجب الوجود لو كان مستعيضا بافادة ما ينبغي للممكنات فكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فكان
محتاجا الى غيره ومنها الملك لان الملك هو الغني الذي لا يستغني عنه شيء وواجب الوجود كذلك لانه
لا يفتقر الى غيره وكل ما هو غيره مفتقر اليه لانه منه ومنها التمام الان التمام هو الذي حصل له جميع ما
من شانه ان يحصل له وواجب الوجود كذلك لانه يمتنع عليه التغير والانفعال ومنها فوقه اي فوق التمام وهو
يحصل جميع ما من شانه ان يحصل لغيره فواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه ومستفاد منه ومنها الحقيقة
اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى ثابت ثبوتا غير قابل للعدم والفناء ومنها الخيرية اي وجوب الوجود يدل على انه خير محض
لانه قد سبق في صدر الكتاب ان الوجود خير محض والعدم شر محض وسيق ان وجوب الوجود يقتضي ان يكون ذات
الواجب نفس الوجود فذات الواجب هو الوجود والوجود هو الخير فذات الباري هو الخير ومنها الحكمة وهي العلم بالاشياء
على ما هي عليه لان وجوب الوجود يقتضي التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء كما هي ومنها الجبر لان الجبار هو الذي
يجبر الشيء على ما لا يستحيله ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضي الوجود وهو يوجبه ويجبره
على الوجود ومنها القهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء الوجود فاستعلى عليها ومنها القيومية لانه هو القائم
بذاته الذي يقوم به جميع الممكنات واما اثبات الوصف بالقدرة والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة الى ما
تقدم يعني ان اليد عبارة عن القدرة والوجه عن الوجود والقدم من البقاء والرحمة والكرم والرضا كل واحد
الارادة مخصوصة والتكوين راجع الى القدرة والارادة وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة
للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم
والرضا صفات مغايرة للارادة وذهب الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية زائدة على الصفات السبع المشهورة اخذا من قوله

ثم

ثم كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادث اعني وجوده والمراد به التكوين والايجاد والتخليق
وانه غير القدرة لان القدرة اثرها تخيير الصحة والصحة لا تستلزم التكوين فلا يكون التكوين اثرا للقدرة واثر التكوين
هو الكون والجواب ان الصحة هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير
بل الامكان يعلل المقدورية فيتوقف ذلك المقدور لانه ممكن وذلك غير معلل لانه واجب وممتنع ذاتا فاثر القدرة هو الكون
اعني كون المقدور ووجوده لا صحة امكانه فاستغني عن اثبات صفة اخرى يكون اثرها الكون فان قيل المراد
بالصحة التي جعلناها اثرا للقدرة هو صحة الفعل بمعنى التاثير والايجاد من الفاعل لا الصحة المعهودة في نفسه
الصحة هي امكان الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل معللة بالقدرة
فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك فلا يحصل منها احدهما بعينه بل لا بد
حصوله من صفة اخرى متعلقة به بدلالة الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين قلنا كل من بلغت الطرفين
يصلح اثرا للقدرة وانما يحتاج صدور احدهما بعينه الى المخصص هو الارادة المتعلقة بذلك الطرف
فلا حاجة الى مبدا للكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به

الفصل الثالث

في افعال الله تعالى الفعل المتصف بالزائد اما ان يتصف بامر زائد على الحدوث ولا الثاني مثل افعال النائم
والساهي والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم او لا الثاني الحسن والاول القبيح ويسمى حراما
والحسن يعم اقساما واجب ومندوب ومباح ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح او لا والاول ان استحق
بتركه ذم فالواجب والا فالمندوب والثاني مكروه ان استحق تاركه مدح والا فالمباح وهما عقليان اختلفوا في حسن الاشيا
وقبحها هل انهما عقليان بمعنى ان الحاكم بهما العقل ام لا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل وان
الفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع
كاشف ومبين لحسنه وقبحه الثابتين له على احد الانحاء الثلاثة ولا يمكنه ان يعكس القضية من عند نفسه بان
يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص او
الاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل من حسنه او قبحه في نفسه وقالت الاشاعرة لا حكم للعقل في حسن الاشيا
وقبحها وليس الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل ورود الشرع يكشف عنه الشرع كما زعمه المعتزلة
بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن
ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة
الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليتضح المتنازع فيه
ويرد النفي والاثبات على شيء واحد فنقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص
الحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع
شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها
وان مدركه العقل الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك
لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا

عنها لا يكون شيئاً منهما وذلك الثاني يدركه العقل كالمعنى الأول ويختلف بالاعتبار فإن قتل زيد مصلحة لأعدائه
وموافق لغرضهم ومفسدة لأوليائه وثالثها المعنى الثالث ما تعلق به المدح وثوابه أو ذم وعقاب فإنما
تعلق به مدح في العاجل وثواب في الآجل يسمى حسناً وما تعلق به ذم في العاجل وعقاب في الآجل يسمى قبيحاً
وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في أفعال العباد وإن أريد ما يشمل أفعال الله تعالى اكتفي بتعلق
المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لأن الأفعال كلها سواء
ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وإنما صارت كذلك بسبب أمر الشارع بها
ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فإنهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية
لاستحقاق فاعله مدحاً وثواباً أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذماً وعقاباً ثم إن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة
من غير تأمل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فإن كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك بالنظر
كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلاً وقد لا يدركه العقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن إذا ورد به الشرع علم
ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث أوجبه الشارع أو جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال حيث حرمه
الشارع فإدراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه وأما كشفه عنهما في
القسمين الأولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما إما بضرورته أو بنظره ثم إنهم اختلفوا فذهب الأوائل إلى أن
حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين إلى إثبات صفة
حقيقية توجب ذلك أي الحسن والقبح جميعاً فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب إليه من تقدمنا
من أصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لأحدهما وذهب أبو الحسين من متأخريهم إلى إثبات صفة في القبيح
مقتضية لقبحه دون الحسن إذ لا حاجة له إلى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب
الجبائي إلى نفي الصفة الحقيقية فيهما مطلقاً فقال ليس حسن الأفعال وقبحها لصفات حقيقية فيهما بل لوجوه
اعتبارية وصفات إضافية تختلف بحسب الاعتبارات كما في لطمة اليتيم تأديباً وظلماً وبعد تحرير محل النزاع
نقول ذهب المعتزلة إلى أن الحاكم في حسن الأشياء وقبحها هو العقل لوجوه الأول أنا نعلم بحسن الإحسان
والعدل والصدق وقبح الإساءة والظلم والكذب حاصل بالضرورة لكل عاقل من غير شرع ولهذا يعترف به
منكر الشرائع أيضاً ولو كانا بحسب الشرع لما علم من غير شرع وهذا الوجه الثاني المنقول للعلم بحسن الإحسان
وقبح الظلم من غير شرع والجواب أن جزم العقلاء بالحسن والقبح في الأمور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة
أو صفة الكمال والنقص مسلم ولا نزاع فيه إذ ثبوتهما بهذين المعنيين عقلي وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع
الثاني أنه لو لم يثبت الحسن والقبح إلا بالشرع لم يثبتا أصلاً لأنا لا نعلم بحسن ما أمر به الشارع أو أخبر عن حسنه
وقبح ما نهى عنه أو أخبر عن قبحه يتوقف على أن الكذب قبيح لا يصدر عنه وأن الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن
سفه وعبث لا يليق به وذلك إما بالعقل والتقدير أنه معزول لا حكم له وإما بالشرع فيدور وإلى هذا الوجه الثاني
بقوله ولا يتعلقان بهما حتم لم يثبتا شرعاً والجواب أن لا يجعل الأمر والنهي دليلي الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل
الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الأمر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم فإنهما ... الحسن

والقبح

٣٧٥

والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز التساوي في الحسن والقبح فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما

في النسخ فيلزم جواز تحسين الاساءة وتقبيح الاحسان الى المحسن والجواب انا نلتزم تحسين الاساءة وتقبيح

الاحسان الى المحسن لا امتناع فيه لان التساوي فيه يجوز التفاوت في العلم التفاوت التصور

جوابه لعدم تصور ما يحقق لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم

بان الواحد نصف الاثنين لكن التالي باطل وجد التقرير الجواب ان تتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت في

تصورات اطرافها ومما فرع على ذلك المسئلة اي الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا

عقليين تقرير الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا اي ما حسن وقبح لما اجتمع الحسن والقبح

بطلان الكذب يحسن الصدق مع قبيح ذلك اذا تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير

الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا ان تركه انقاذ النبي فيه فلو

ان يكابد اقل القبيحين تخلصا من ارتكاب الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض وهذا ايضا ان زوال

لم يتحقق الكذب ولما ذكرنا اشار بقوله او ارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص وتقرير الدليل الثاني

لو كان الحسن والقبح والفعل الممكن من افعال العباد حسنا وقبيحا عقلا لا لذاته فانكم لا تقولون بذلك ان الاول

ان العبد مجبور في افعاله فلا شيء من افعال المجبور يحسن ولا يقبح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان

العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك اضطرار وان تمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح واحد منهما فذاك هو اتفاقي بلا

المرجح الترجيح بلا مرجح وانسد باب اثبات الصانع وان توقف على المرجح ان لم يجب الفعل معه صح الصدور

واللا صدور بالترجيح وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واجيب بان المرجح هو الارادة التي من شانها

الترجيح والتخصيص فيكون الفعل اختياريا لوجوب الاتيان به الاختيار لا يقتضي الا يكون العبد مجبورا

لشاء عبوديته والجواب واستفسار وهذا ينبغي ان يكون على ان نفي الفعل القبيح من افعالنا جميعها الانه احاله كما

على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب لا شاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح

ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه لان الله مستغن عن فعل القبيح كالكذب

وعالم بقبحه لا يقدم عليه وهو عالم بالقبح ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه مع ذلك عليه الجو

المعتمد مذهب الجمهور الى انه تعالى فاعل للقبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر على القبيح ولهذا المذهب مذهب

الجمهور واحتج عليه بما سبق من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السوية والقبائح منها ممكنة فتكون

عليها واحتج النظام بان فعل القبيح محال لانه يدل على الجهل او الحاجة وكلاهما محال وما يؤدي الى المحال محال

فعل القبيح ممكن في نفسه لكنه ممتنع بالنظر الى الحكمة والامتناع بالغير لا ينافي القدرة الذاتية ولا يستلزم الامتناع الذاتي

وجهة الغرض وتعليل افعاله بالاغراض اختلفوا في ان افعاله تعالى هل هي معللة بالاغراض

ام لا فذهب الاشاعرة الى انه لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية والا لكان هو

ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه

لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل

وبيانا

قوله ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا اي لما اختلف ذكره السيد قدس سره في شرح المواقف لا يتعين بطلانه اي بطلان التالي لجواز ان الحسن والقبح بوجوه اعتبارية وصفات اضافية تختلف بحسب الاعتبار تخلصا منه عن الكذب في الصحيح النسخ الاسفل وقوله اي الاساءة وتقبيح الاحسان الى المحسن

قوله ان العبد مجبور قوله الاجماع هو اتفاق ان كان مختصا في ذلك وان كان مركبا الاشاعرة

قوله فان قلت انما يكون الفعل اضطراريا لو كان وجود المرجح من الفاعل بسبب الاضطرار وهو غير مسلم لجواز وجوده من اختيار الفاعل اضطراري الفاعل ... اي غير ممكن الترجيح من غير مرجح ... الشيعة والمعتزلة ... بجواز الترجيح من غير مرجح موجب ... المذكور في الشرح ... التحسين والتقبيح العقليين ... بطلان الترجيح من غير مرجح ... باب اثبات الصانع

والوجه في الفعل المذكور انما يجب صدوره من فاعل موجود بغير وجوب ... الاشاعرة تقرير ... في حواشي المختصر

وحسبنا الزاما عليهم انه كل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى
الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بدونه واعترض عليه بان الغرض قد يكون عائدا الى
الفاعل فلا يلزم الاستكمال واجيب بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه من عدمه جاء الالزام والا لم
ان يكون غرضا لما مر من العلم الضروري بذلك اي بان ارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بما
لا يريده والنهي عما يريده قبيح اختلفوا فقالت الاشاعرة للكائنات فمذهب الاشاعرة ان الله تعالى
متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن اذ ما اشتهر بين السلف حكمه مرفوعا الى النبي ما شاء الله
كان وما لم يشأ لم يكن وعند المعتزلة الا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع ويكره الكفر وان وقع وكذا يريد من
الطاعة لا الفسق وبخلاف المعتزلة مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح قبيحة وكذا ارادة انه
كلام قبيح بالمنع فانه يتصرف في ملكه كيف يشاء الثاني ان الامر بالشيء لانه يجعله قبيحا بالمنع
لا يكون غرض الامر الاتيان بالمامور به كما اذا امر العبد امتحانا له هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان
او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر فيه سواء وكذا النهي واحتج
الاشاعرة على ان الارادة متعلقة بكل كائن بانه خالق الكائنات بتقدير ما مر فيكون مريدا لها لما تقدم
ان الارادة الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور والمعتزلة اجابوا بعدما قالوا بعض الافعال مستندة اليه
كما سبقت وعلى انها غير متعلقة بما ليس بكائن بانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي
الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لكان لا يحصل مراده ويحصل مراد الكافر اذا ما يريد
الله تعالى يفعله الكافر واكثر ما يبين عليه بل يلزمه عليه ان يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادته وانتم
اسلاميون يعلمون ذلك يحكي ان عمرو بن عبيد ...
ابا اسحق الاسفراييني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ سبحان من لا يجري في
ملكه الا ما يشاء قال المعتزلة قالوا المغلوبية غير لازمة ... لا ان تقول الايمان من الكافر
لو لم يقع لزم المغلوبية بل المراد من الايمان والطاعة برغبته ... مغلوبية
... الاكراه ... ولهذا
... مغلوبية ...
... الا يريد الشرور والقبائح
قالوا الامر تابع للارادة ... موجبا للامتثال ... بالاستغناء الاثبات
اختلفوا في ان ايمان ... الاختيار ... مع الاتفاق على ...
... الاكل ... ان كان الفعل ...
... الشيخ الاشعري ...
... اختيار ...
... وكسب

بالمستقل بنفسه لقدرته وارادته من ان يكون هناك منه تاثير ومنها انه في وجوده يكون بصلاحية قدرته

الحكماء والمعتزلة الى ان افعاله الاختيارية واقعة بقدرته على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار واختار المصنف انه

وادعى فيه الضرورة فان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والساقط

منها ويعلم ان الاولين يستندان الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل

في شيء منهما لقدرته واختياره والاشاعرة اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية

ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة والاختيار في الاولى وعدمهما في الثانية لا الى تاثيرهما في الاولى وعدمه

في الثانية اذ لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار وجودا وعدما كون المدار

علة للدائر ولكون المدار من العلة المستقلة الاستقلال لجواز ان يكون المدار جزءا من العلة المستقلة

ومسلك الاشاعرة وجوه احتج بها الشيخ الى الجواب عنها منها ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره

لتمكن من فعله وتركه والا لما كان قادرا عليه ولتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اما

على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فظاهر واما على مذهب غيرهم فلانه لا بد

من الارادة الجازمة وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل لكان الكلام في

ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه والا لم يكن

المرجح تاما لانه يجوز معه الفعل تارة والترك اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح آخر

ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح يجب معه الفعل واذا كان الفعل مع المرجح الذي لا يكون صادرا عنه اختيارا

واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لا اختياريا واورد على هذا التقرير حيث حمل

المرجح على ما يجب معه ترجيح المختار لاحد المتساويين كما في طريق الهارب وقدحي العطشان لان

الارادة صفة من شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجيح بلا مرجح

ولم يحتج الى ما ذكره هنا فهذا الدليل الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل

الاختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح احد المتساويين بل المرجح في القادر يتمكن من

سلوك احد الطريقين وان كان سلوكه الآخر او اصعب واجاب المصنف بان الوجوب اللاحق

النفسي يقضي ان الفاعل هو الذي يتمكن من كل من طرفي الفعل والترك قبل تحقق الداعي الى احدهما

وتعلق الارادة الجازمة به اما بعده فيجب الطرف الذي تعلق به الارادة وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار

بل يحققه ولكن الواجب اشار الى النقض الاجمالي بقوله وهذا الدليل لو دل على ان الواجب تعالى

ايضا لا يكون موجبا لفعله بالقدرة والاختيار فان ما ذكر بعينه جار فيه فيلزم ان يكون فعله اضطراريا

لان ارادة العبد حادثة فتفتقر الى ارادة اخرى ... بلا ارادة واختيار منه

في الارادات التي هي ... وارادته تعالى قديمة لا تفتقر الى ارادة اخرى ... بانه

لا يدفع التقسيم المذكور فانه لو لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا فاعلا

مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف كان

عليها الفعل ممتنعا او واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه في المطولات لا اشتراك فيه والدليل
دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بيّن خلل ما في الدليل فضو الطالع وقال صاحب
المواقف فهذا الرد نظر فان ما ذكرنا الفرق بين ارادة العبد وارادة الله تعالى الى تخصيص الحكم
في قولنا ترجيح فعله يحتاج الى المرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من
الفعل والترك توقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون عند ذلك المرجح منه والا لكان تمكنا محتاجا
الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد يجب الفعل معه فلا يكون العبد
مستقلا فيه واما فعل الباري فهو يحتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت
معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون مستقلا في الفعل وح لا
يتوجه النقض ويتم الجواب اقول يحصل الفرق ان المرجح في فعل العبد يجب ان لا يكون صادرا عنه قطعا
للتسلسل بل صادرا عن غيره وح يكون العبد مستقلا في فعله والمرجح في فعل الباري يجب ان لا
يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله تعالى في فعله على التقديرين يكون الفعل اضطراريا
لا انما لان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل او عن غيره يصير واجبا والترك ممتنعا على
التقديرين يصير بما ذكرنا ان هذا الفرق انما يفيد افتراق الصورتين في الاستقلال وعدمه
وذلك لا يعنينا ولا يفيد افتراقهما في الاضطرار وعدمه وهذا هو المط لان الناقض يدعي ان لو كون
الباري تعالى مضطرا في فعله لا اختيار له انه لو وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان محتاجا
الى مرجح آخر ثم وانما يلزم الاحتياج الى المرجح الآخر ان لو كان صادرا عنه باختيار اما اذا
كان صادرا عنه لا باختيار فاللزوم تم فيبطل ما ذكره من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه ومنها
ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ الايجاد لا يتصور بدون العلم بالوجود
مع الاستدلال الى تفاصيلها لنائم على غالبية الفاعل والتالي باطل لان النائم يصدر عنه افعال اختيارية
لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها والماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور
بتفاصيل الاجزاء التي بين المبدأ والمنتهى والناطق ياتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور
له بالاعضاء التي هي مخارجها ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك
الحروف والكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء
والاعضاء وانها من العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها
واوضاعها التي بها يحصل تلك الصور والنقوش واشار الى الجواب عنه بقوله والايجاد لا يستلزم
العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمالي يعني لا نم ان الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد
المثبتون لعلمه لا يستدلون عليه بالايجاد بل باتقان الفعل واحكامه نعم الايجاد بالاختيار
لكونه مقارنا للقصد الى الشيء لا يكون الا مع العلم به لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو
حاصل في الصور المذكورة لبطلان التالي ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعله بالاستقلال

فلزما

ولو رد ان النائم يصدر عنه افعال اختيارية كون افعال النائم
اختيارية ثم كما ذكره بعض اصحابنا ويمكن ان يكون
نظره الى ان النائم ربما يخبر في النوم شيئا
دافعة لتحصيل ... الغير
المتفحص ... بعده
عنه ذلك
الغير وفيه
ان الفعل
ح صادر عنه
بعد ... اليقظة
ولا فرق بينه وبين
النائم حال الركون
اليقظان شعور
بتفاصيل ما يصدر عنه
كما ليس للنائم فرض
الكلام في النائم ... ؟
من البعيد ان يكون شعورا
الوصف على سبيل التفصيل
ان كان له شعور بتفاصيل
الفعل فالنائم ان النائم في الصورة
المذكورة مثله والفرق تحكم بعيد
عن صدور ما يكون عن غير ان النائم
يتوهم فيه ان يكون اختياريا مع ...
اليقظان في ... العلم التفصيلي بكمياتها
وكيفياتها وعدمه فالتمسك بخصوص
... النائم ...
ولو رد ... الوجوب لا ينافي الاختيار لما لا
من ان صدور الفعل لا ينفك عن الوجوب
فلو كان هذا الوجوب منافيا للاختيار لم يتحقق
... فعل ... هذا الوجوب يحقق الاختيار
اذ الاختيار لا ينفك عن وجوب ما عرفت
وفيه ان الوجوب لو كان منافيا للاختيار كان
العبد مجبورا في فعله فلزم ان لا يكون لحسن والقبيح
شرعيين لا خاصين بصفات الفعل الاختياري و
الاول لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الفعل المنسوب
الى العبد مسبوق بالقدرة الغير المؤثرة بصدق عليه
فعل اختياري ولا ينافي في ذلك كونه حسنا شرعيا او
قبيحا ... الفعل حسنا او قبيحا شرعيا
عدم كونه مسبوقا بالقدرة الغير
المؤثرة ايضا ...
...

وإذا فرضنا أنه أراد تحريك جسم في وقت وأراد الله سكونه في هذا الوقت فإما أن يقع المرادان جميعا
وهو ظاهر الاستحالة أو لا يقع شيء منهما وهو أيضا محال لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث من الحركة والسكون
ولأن التخلف عن المقتضي لا يكون إلا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا
لزم أن يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة وإما أن يقع أحدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لأن التقدير
استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت ولا مرجح في جانب المصنف بقوله ومع الاجتماع يقع مراده تعالى يعني
في الصورة المذكورة يقع مراده تعالى لكون قدرته أقوى إذ المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتأثير وهو لا ينافي
التفاوت بالقوة والشدة ومنها أن الفاعل يجب أن يكون عالما بالفعل في الجهة التي بها يتعلق الفعل وهو
الخلق فيجب أن يكون الفاعل الحادث عالما بالفعل في الحدوث والعبد ليس كذلك فلا يكون فاعلا للفعل الحادث
عنه بقوله والحدوث اعتباري لا تأثير للفاعل فيه بل إنما يؤثر الفاعل في الماهية ثم يوجد منها أن العبد لو
كان موجدا للفعل نفسه لكان له أن يوجد الجسم أيضا لأن المصحح لتعلق الإيجاد بفعل نفسه هو الإمكان وهو متحقق
في الجسم وأجاب المصنف عنه بقوله وامتناع الجسم لغيره يعني أن امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب غيره وهو
القسم لا يجوز أن يصدر عن الجسم كما بيناه فلا يلزم من تحقق العلة المصححة أعني الإمكان عدم انفصال الجسم
عن العبد لتحقق المانع ومنها أنه لو كان قادرا على إيجاد فعله لكان قادرا على إيجاد مثله أيضا لأن حكم
الأمثال واحد لكنا قاطعون بأنه يتعذر علينا أن نفعل الآن مثل ما فعلنا سابقا بلا تفاوت وإن بذلنا
الجهد في التدبير والاحتياط وأجاب المصنف عنه بقوله وتعذر المماثلة في بعض الأفعال لتعذر الإحاطة يعني
أن بعض الأفعال لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيها المماثلة لكن لا بسبب عدم
تحقق القدرة بل بسبب عدم الإحاطة التفصيلية بما فعل في الزمان الأول ومنها أنه لو كان موجدا للأفعال
لكان بعض أفعال العبد خيرا من فعله تعالى لأن الإيمان فعل العبد وخلق المؤذيات فعل الله تعالى ولا شك أن
الإيمان خير من خلق المؤذيات وأجاب المصنف عنه بقوله ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله يعني أن النسبة
في الخيرية إنما يكون بين المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك ومنها أن الأمة مجتمعون على وجوب الشكر بل
بوجوبه على نعمة الإيمان فلو كان الإيمان بإيجاد العبد لم يصح الشكر لله تعالى عليه ولا معنى لشكر الشخص
على فعل نفسه وأجاب المصنف عنه بقوله والشكر على مقدمات الإيمان يعني أن شكر العبد لله تعالى ليس
على نفس الإيمان بل على إقداره وتمكينه وتوفيقه على تحصيل أسبابه والنعم متناول ومعارض بمثله
أن الدلائل النقلية التي تمسك الأشاعرة بها وحصلوها أنواعا باعتبار خصوصيات يكون البعض
منها معونا بعضا مثل الورود بلفظ الخلق أو لعمل العبد خاصة أو بلفظ الجعل أو الفعل أو بغير ذلك
فمن الوارد بلفظ الخلق لكل شيء صريحا هو قوله تعالى لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه تمدحا و
استحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على أنه خالق لبعض الأشياء كأفعال نفسه لأن كل حيوان عند المخالفين
كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه أعمال العباد وكذا قوله تعالى قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار
وقوله إنا كل شيء خلقناه بقدر وبدلالة الحصر قوله تعالى هو الله الخالق والحصر مستفاد إذا كان خبر المبتدأ

اوضميل بما حضر ما شئ واما اذا كان الخالق صفة فنكر الامام انه انما كان ناقضا علما او العلم لا يليق
الا على الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عليه ايا اليه تعالى اذ لا يخفى لعولنا
ان هذا المعين ليس لا هذا المعين ويلزم ان يكون عائدا الى الوصف على معنى انه الخالق ثم
ولعل النسبة خاصة بقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله تعالى واسروا قولكم او
اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير احتج على علمه تعالى بما في القلوب من
الدواعي والخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت ملزومه اعني
الخلق وقد اسلفوا الكلام اشارة الى ان كلا من الدعوى والملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا يستدل
بالاية على كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها
ولفظ الجعل كقوله تعالى ربنا واجعلنا مسلمين لك رب اجعلني مقيم الصلوة واجعله رب رضيا ولفظ
الفعل كقوله تعالى فعال لما يريد يفعل الله ما يشاء والله يريد بالايمان وسائر الطاعات تعلقها فيجب ان يكون
موجبا لها وهو يشتمل وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر بغير ما ذكر قوله تعالى قل كل
من عند الله وما بكم من نعمة فمن الله كتب في قلوبهم الايمان انه على هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر
ما يمسكهن الا الله الى غير ذلك مما تواتر معناه من الاحاديث الدالة على كون كل كائن بتقدير الله
ومشيته وتحتيمها صار لتمكنه العلماء تاويلها في المطولات وطالما تاويل عام وهو ان الفعل يجوز ان
يستند الى ما له مدخل في الجملة ولا شك ان الله مسبب لجميع الممكنات ينتهي اليه الكل ولهذا السبب
جاز استناد افعال العباد اليه واما الحصر عليه تعالى كما يدل عليه بعض الايات فبحسب الابتداء الاول فان الاقدار
والتمكين وتيسير الاسباب لما كان منه تعالى كان هو الفاعل الاعز فمعارض بمثله من النصوص الدالة على ان
افعال العباد متعلقة بهم ولاختيارهم وهو ايضا انواع فمنها الايات الصريحة في اسناد الافعال الموصوفة
الى العباد ومنها العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ليجزي الذين اساءوا بما عملوا ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه
وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما يصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت
كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون
اصابعهم في اذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء والحسن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن
الخالقين واخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى حكاية عن
الخضر حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها وامثال ذلك كثير في
القرآن والجواب بما ثبت بالدلائل القاطعة ان الكل بقضاء الله وقدره وجب حمل هذه الالفاظ
مجازا من النسبة الى السبب وحمل هذه الاسنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال هذا
في غير لفظ الكسب فانه صحيح على حقيقته والخلق فانه مختص بالتقدير فيما على راي الامام وهو ان مجموع
القدرة والداعية موثر في الفعل وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد فلا جبر ولا اشكال

ولا استقلال للعبد ولا اختيار لعدمها الآيات الدالة على توبيخ الكفار على الكفر والمعاصي وانه لا مانع
من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون
بالله ما منعك ان لا تسجد لم تحرم ما احل الله لك وما لهم لا يؤمنون وما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل
لم تصدون عن سبيل الله الى غير ذلك وهو كثير في القرآن ومنها الآيات الدالة في القرآن على ان فعل
العبد بمشيته وارادته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم
او يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا واجيب بانه لا نزاع في ان افعال العبد بارادته لكنها
مع القدرة لان ارادة العبد بطريق جري العادة تخلق الله الشيء عليها وان ما على اثر الارادة فالجواب ظاهر وهو ان فعل
العبد بمشيته انما هو بمشيئة الله تعالى لقوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله ومنها الآيات الواردة في الامر والنهي
والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار واجيب بما سبق من ان هذا كله
باعتبار الكسب الصادر من العبد ومنها الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد واثبات الفعل لهم
وهو اكثر من ان يحصى فبعضها مثل قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى الذي يوسوس
في صدور الناس من الجنة والناس فيما يعرف في تحرير محل النزاع انه مما ليس من المتنازع فيه في شيء
والنصوص اذا تعارضت لم يقبل شهادتها خصوصا في المسائل اليقينية وانه يجب الرجوع الى غيرها
من الدلائل العقلية القطعية والترجيح معنا لان شواهد العقلية القطعية على وفق مدعانا
كثيرة ومنها انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوائد الوعد
والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي
والشيطان وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع باختيار العبد على وفق ارادته وما يقع لا
باختياره وعلى وفق ارادته وهم مع ان التفرقة مدركة بالوجدان لان الكل بخلق الله تعالى من غير تاثير
للعبد فيه واجيب بانه انما يرد على الجبرية النافين لقدرة العبد واختياره لا علينا من يجعل فعله متعلقا
بقدرته وارادته فما كسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله تعالى على ان المدح والذم باعتبار
المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان الثواب والعقاب افعال
الله تعالى وتصرفاته فيما هو حقه لم يتوجه سؤال اللمية كما لا يتوجه في خلق الله الاحراق عقيب النار وعدم صحة الفرق
الفعلين في المخلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه اخر ومنها ان من افعال العباد ما هو قبيح من
الحكيم خلقها كالظلم والشرك ونحو ذلك ومنها ان فعل العبد فرض جواز الوقوع والامتناع تابع لقصده
وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده لما نعلم بالضرورة بالقطع بان من اشتد
جوعه وعطشه وقدم الطعام والماء بلا صارف يأكل ويشرب البتة ومن علم ان تحوله النار لو قلقه ولم
يكن له داع الى تحولها فلا اخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون فيه الوجوب
والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يخلق عند ارادته ويخلق عند كراهته واجيب بان ذلك
في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع وقد يقع بطريق التابعية للغير كالخلق

والعبد

والسبب فيقتضى الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلا يجوز ان يكون بقيته او انه الله تعالى وقد
وانقضت لما فيه من السبب على طريق جرى العادة ومنها انه لو كان القضاء فعلنا لافعال المخلوقين لصح ايضا
بهما اى بالقضاء الكافر لان افعال الكفر فيكون كل فعل لها كاسقا اكلا وشاربا بالحقيقة ما اعاله
ولحبط بن شل هذه الاسامى انما يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل لانه تعالى كثيرا من الصفات
ما اوجدها الله تعالى في غيره ولا يتصف بها الا المحال ثم انه هذه العقيدة بينا
على اصلهم الفاسد ان المراد المتكلم على الله تعالى لايجاد الكلام في بعض الاجسام واعلم ان المعتزلة
لما اسندوا افعال العباد اليهم ووافقتهم تسالوا وادعوا ان الفعل المرتب على الاخر يصدر عنهم
وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء فتوقفوا
على القصد فقالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان
الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها او لم يقصدها فالافعال عندهم تنقسم الى المباشر
وهو الذى يحدث ابتداء من غير توسط فعل اخر وهو المباشر كحركة اليد والذى حدث بسبب
حركة اليد واختلفوا فان المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر او لا فذهب المعتزلة الى انه من فعله
كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى واختار المصنف مذهب المعتزلة فقال حسن المدح
على بعض الافعال المتولدة وكذا حسن الذم على المتولد من الافعال يقتضى العلم باضافته الينا و
قالت الاشاعرة المتولد غير مقدور لنا لانا لا نتمكن من تركه لانه عند سببه اعنى الفعل الذى يترتب
هو عليه يجب والواجب غير مقدور والمعتزلة قالوا هذا الوجوب انما يكون بالنسبة الى السبب والوجوب
بالنسبة الى السبب وجوب لاحق لا ينافى الامكان الذاتى فلا يكون منافيا لكونه مقدورا والذم في
القاء الصبى لا على الاحراق جواب اعتراض يرد على دليل المعتزلة في قوله حسن المدح والذم
لا يدل على استناد المتولد الينا وذلك لان حسن الذم للمتولد حاصل وان علمنا استناده الى غيرنا
فانا نذم على القاء الصبى في النار اذا احترق بها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقى وتقرير الجواب
ان الذم للالقاء لا للاحراق فان الاحراق عند الالقاء حسن لما فيه من مراعاة العادة وعلى انا
والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال او الالزام صح في الواجب فقط او الاعلام صح
فيناسبهم فيما بين اكثر اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يتناول افعال العباد
فان كان المراد بالقضاء او القدر هو الخلق قال الله تعالى فقضاهن سبع سموات اى خلقهن وقال الله
تعالى وقدر فيها اقواتها اى خلقها لزم المحال اى كون افعال العباد مخلوقة لله وهو باطل عندنا لما بينا وان
كان المراد بهما الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن
قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون المباح وهو مذهب المعتزلة
خاصة وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب
لتفسدن في الارض الاية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اى اعلمناه بذلك وكتبنا

في معنى القضاء والقدر

للقضاء والقدر معان كثيرة منها الخلق والتقدير ومنها الايجاب والالزام ومنها التبيين والاعلام ومنها ...

في اللوح المحفوظ فيطلق هذا لجميع الافعال بالقضاء والقدر واليه اشار النبي صلعم مطلقا وقد بيّنه
علي عليه السلام في حديث الاصبغ اشارة الى ما روي ان اصبغ بن نباتة روى ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب بعد
انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام أكان بقضاء الله وقدره فقال والذي فلق الحبة
وبرء النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ
عند الله احتسب عنائي ما أرى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم
وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليه مضطرين
فقال الشيخ كيف القضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حاتما لو
كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يأت ملامة من الله لمذنب ولا
محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان
وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى
امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا
ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار
فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله والحكم ثم تلا
قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فظهر ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة
يراد به الثاني محل التأمل والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى
مقابل الكل والاولان منفيان عنه تعالى يعني يطلق الاضلال على معان ثلاثة الاول الاشارة الى خلاف
الحق الثاني فعل الضلالة الثالث الاهلاك والهدى مقابله فيطلق على مقابلات المعاني الثلاثة
المذكورة الاشارة الى الحق وفعل الهداية وعدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين منتف
عنه تعالى لانه قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبيح واما الهدى فيجوز ان يسند اليه تعالى بالمعاني الثلاثة
فالمتعين للآيات من اسناد الاضلال الى الله هو المعنى الثالث اعني الاهلاك والتعذيب كقوله
تعالى ومن يضلل الله فما له من هاد وقوله تعالى ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وقوله تعالى يضل به
كثيرا وغير ذلك واما الاشاعرة فالاضلال عندهم بمعنى خلق الكفر والضلال بناء على انه لا
يقبح منه تعالى شيء وتعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف ام لا
فذهب الحشوية الى ان الله تعالى يعذب اطفال الكفار وذهب المعتزلة الى ان تعذيب غير المكلف قبيح
عقلا فلا يصدر من الله تعالى واحتج الحشوية بوجوه الاول قوله تعالى حكاية عن نوح ولا يلدوا
الا فاجرا كفارا لولا الفاجر والكافر بعينهما الله تعالى والمعنى انه حكاية عن قول نوح فانه
تسمية الكفار تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه الثاني ان اطفال الكفار يتخذهم اهل الجنة
والملائكة خدما والمعنى انه اجاب عنه بقوله الخدمة ليست عقوبة للطفل بل يكون اصلاحا له
كالمقصد للجماعة الثالث حكم الطفل حكم ابيه لانه يمنع من الدفن والتوارث والتزويج

انت الامام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفرانا
اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا جزاك ربك عنا فيه احسانا

في بيان الاختلاف بين حسن التكليف وعدمه وبيان ثمرته

والصلوٰة على كل نبي بعينه قد كان في ملة الخليل علو والبيتية في بعض الاحكام كالجائزة ولا يلزم منه
البيتية في سائر الاحكام كالتقريب والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه اختلفوا
في ان التكليف حسن ام لا والمختار المصنف الاول واحتج عليه بان التكليف مشتمل على مصلحة لا تحصل
بدونه وهي التعظيم فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح واعترض عليه بوجوه الاول ان التكليف
لاجل ايصال النفع بمنزلة جرح الانسان ثم مداواته فكما ان ذلك قبيح فكذا التكليف واجيب بان الجرح محض
ضرر والتداوي لا يكون الا التخلص من الضرر بخلاف التكليف فان فيه منافع عظيمة ليس هو التخلص من
المشقة الحاصلة بسببه الثاني ان التكليف هو خلاف الجرح ثم المداواة الثالث ان التكليف لاجل ايصال النفع
بمنزلة المعاوضة وهي يشترط فيها رضا المتعاوضين فكذا التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضا المكلف
والمكلف فالتكليف بدون رضا المكلف قبيح واجيب بان الاحتياج في المعاوضة الى رضا الجانبين لاختلاف
اغراض المتعاملين في المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه مما لا يختلف العقلاء في احتياجه فلم يحتج الى
رضا المكلف الثالث ان الاتم ان التكليف لاجل ايصال النفع بل لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم
السابقة واجيب بان التكليف لو كان شكرا لخرج النعم بسبب وقوع المشقة في مقابلتها عن كونها نعمة
بل هو عوض لها هذا جواب بين الشارح عن المعاوضة والشكر ولان النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للتمدن
النافع استعمالها في اكثر ولما تم النظر في الامور المالية وتذكر الامور المستلزمة لاقامة التمدن مع زيادة
الاجر والثواب انه تشير الى حسن التكليف على طريقة الحكماء الاسلاميين بان الانسان مدني الطبع يحتاج الى الاجتماع
لا يستقل وحده بامور معاشه الا محتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح وغير ذلك من الامور التي لا يقدر
عليها الا بجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها بان يعمل كل واحد منهم بعضها
ويعمل له الآخر مثل الذي يعمل للآخر وبه تتم الاحوال على هذا القياس
كما الامور فتم امر معاشه باجتماع من بني نوعه ولهذا قيل ان الانسان مدني بالطبع فان المدني اصطلاحهم
هو هذا الاجتماع وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج
اليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك فيدعوه الى الجور على الغير فيقع من ذلك الهرج والمرج فيختل امر الاجتماع
والمعاملة والعدل جزئيات غير محصورة لا تنضبط الا بوضع قوانين هي السنة والشرع ولا بد من شارع يعين
ذلك على الوجه الذي ينبغي ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم
باستحقاق الطاعة ليتقيد الباقون له في قبول السنة والشرع وهذا الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل
على انه من عند الله تعالى وتلك هي المعجزات ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال الشرع اذا استولى عليهم الشوق
الى مشتهياتهم فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فلذا كان للمطيع ثواب وللعاصي عقاب بمجازاة الجهة
الخوف والرجاء على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشريعة اتم فلذا لم يكن بد من وجوب عليهم معرفة الشارع
والمجازي ولا بد من سبب حافظ لتلك المعرفة فلذلك شرعت العبادات المذكرة لصاحب الشرع والمجازي
مكررة عليهم في تحكم التذكر بالتكرير فانه ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق

عليم

قبلتهم مقربا الى الايمان بشارع موصل اليهم من عنده قصدا يفتقد الى الاعتراف بعلمه ووعيده وثوابه نعما
اخرويين والى اقتنا العبادات فيذكرونها الخالق بتجدد حالا فحالا والى الاقتنا السنن التي يحتاج اليها الآن
في صلاح امرهم في يسترشدوا الله الدعوة الى الحق المقيم لنظام امور الشرع فهذه السنة اغني الطريق الى
الشارع ويدعوا اليه العباد استعمال النافع في امور ثلثة الاول رياضة القوى المتنعمة بمنعها من متابعة
الشهوة والغضب المانعين عن توجه النفس الناطقة الى جانب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية المقدسة
عن العوارض المادية والكدورات الجسمية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر انذارات الشارع
ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزمة لاقامة العدل في الدنيا مع زيادة الاجر والثواب في الاخرة فهذا بيان
حسن التكليف على راي حكماء الاسلام واجب لزجره عن القبائح لخلقه فان التكليف فلما يجعله لا فعله
الاشاعرة بناء على اصلهم من عدم وجوب شيء على الله تعالى واثبت المعتزلة وجوبه لنا ان خلق الشهوة يوجب علينا التكليف
زاجر عن ارتكاب القبائح لان الانسان بمقتضى طبعه يميل الى الشهوات والمستلذات فاذا علم انه لو ارتكب
عنها والزجر على القبائح واجب شرائط حسنه انتفا المفسدة وتقدمه وامكان تعلقه وثبوت صفة زائدة
على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل
بداءة امكانه وامكان الالة فهذه شرايط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع
الى المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها ما يرجع الى نفس المكلف اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران
الاول انتفا المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاخلال بتكليف اخر له
وان لا يكون مفسدة لمكلف اخر الثاني تقدم التكليف على الفعل زمانا يتمكن المكلف فيه من الاستدلال
بل لمباشرة الفعل تماما وخلو قناعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران ايضا الاول امكان وجوده والثاني تعلقه
وامكان تعلقه فان التكليف بالمحال خال عن الفايدة الثاني اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه بان يكون
واجبا او مندوبا ان كان التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات الفعل
لئلا يكلف بارتكاب القبائح واجتناب الواجب والمندوب وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من
الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يثبت المستحق
للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم
وان يتمكن من الة الفعل ان كان الفعل ذا الة والذي تعلقه اما علم عقلي او سمعي واما ظن واما عمل اي ما كلف
به ما يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا كالعلم بوجود الله تعالى وكونه قادرا
عالما الى غير ذلك من الصفات التي لا تتوقف على السمع وقد يكون سمعيا لا يستقل العقل بتحصيله ولا
سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع كالخبر به من قبل العلم بما جاء به الرسول واما الظن فهو كثير من الامور
القبلة وغيرها واما العمل فكالصلوة والزكوة وغيرهما وهو منقطع للاجماع ولانه يصل الى الثواب
التكليف لا بد ان ينقطع عن المكلف وذلك للاجماع المنعقد على انقطاعه ولان التكليف لو لم ينقطع
لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التكليف يشتمل على المشقة والثواب

يستلزم الخلوص عن المشقة لجمع بينهما فلو تحقق التكليف ثم انتفى الثواب دائما فلم يكن ايصالا الى المستحق وعلة حسنه عامة اى علة حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن و الكافر وضرر الكافر من سوء اختياره والمكان السابل ان يقول من شرائط حسن التكليف انتفاء المفسدة ما بالنسبة الى المكلف كما مر آنفا وتكليف الكافر مفسدة له لانه مشقة في الدنيا وعقوبة في الآخرة تلزمه وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطنا فيجيب بان هذه المفسدة للكافر لم تحصل من التكليف بل انما حصل من سوء اختياره والمفسدة التي شرطنا عدمها في حسن التكليف هي المفسدة الحاصلة من التكليف والفائدة ثابتة جواب سؤال مقدر توجيهه ان تكليف الكافر لا فائدة فيه بل لان فائدة التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا وتقرير الجواب انا لا نسلم ان تكليف الكافر لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة وهي التعريض للثواب لا الثواب فالتعريض حاصل بالنسبة الى الكافر كما بالنسبة الى المؤمن ومن فائدة امتثال المكلف الكافر لا فائدة التكليف

في بيان ان اللطف واجب وتحقيق معناه

واللطف واجب ليحصل الغرض اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة والمختار المصنف واحتج عليه بان اللطف يحصل غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعا غيره الى طعام وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التأدب فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب كان ناقضا لغرضه فان كان اللطف من فعله تعالى وجب عليه تعالى وان كان من المكلف وجب في علمه ان يشعره ويوجبه عليه وان كان من غيرهما شرط في التكليف بالملطوف فيه العلم بالفعل ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو من اللطف لا اخبار بالشقاوة والسعادة ليس مفسدة اشارة الى الاجوبة عن اعتراضات الاشاعرة على وجوب اللطف على الله تعالى تقرير الاول منها ان اللطف انما يجب لو خلا عن جهات القبح لان جهة المصلحة لا يكفي في الوجوب ما لم ينتف جهات المفسدة فلم لا يجوز ان يكون اللطف الذي يجب مشتملا على جهة قبح لا نعلمه فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون بتركها فلو لم نعلمها لكان قبيحا وتقرير الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه والاول باطل والا لزم ان يكون الكافر مؤمنا اذ الكافر الا من غير اللطف هو ما يحصل الملطوف فيه عنده والثاني اما ان يكون مع كونه تعالى قادرا عليه فيلزم عجزه تعالى او مع وجوبه فيلزم الاخلال بالواجب وتقرير الجواب ان اللطف ليس معناه هو ما يحصل الملطوف فيه عند حصول اللطف كما ذكرنا انفا هو ما يقرب حصول الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه ويجوز ان يتحقق مع وجود اللطف معارض اقوى منه فيغلب عليه كسوء اختيار الكافر وتقرير الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما صدر عنه تعالى ما ينافيه لاستحالة الجمع بين المتنافيين ثم اللازم منتف لان الله تعالى اخبر بان بعض المكلفين من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار وذلك الاخبار مفسدة لاقتضائه الاول الى الاتكال والثاني الى اليأس فلا يأتيا بالطاعات بل يقدما على المعاصي وتقرير الجواب ان هذا الاخبار ليس مفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار

بالجزم

[illegible]

بالجملة من الالطاف ما يمتنع عنده من الاقدام على المعاصي والاجتناب على الطاعات في الاخبار التي
انما هو بالنسبة الى جاهل كل يطلق في المعيشة مشتبه فيه لانه لا يعلم مثل اخباره تعالى يفضي الى النار فيقع
منه لطا التعذيب مع منعه تعالى الكلف المكلف لان منع المكلف من اللطف قبيح مستحقا لانه بمنزلة الامر بالمعصية
والالجاء اليها فيقبح التعذيب عنه ح لانه على ذلك التقدير له ان يقول لم لطفت بي كما قال تعالى ولو اهلكناهم
بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر انه لو منعهم اللطف وبعثة الرسول لكان لهم
هذا السؤال الذي لا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح اهلاكهم من غير البعثة ولا يقبح ذم لان الذم مستحق
على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولذا لو بعث لان شاعر على فعل القبيح
ففعل لم يسقط من الباعث على الذم كما ان ابليس حمد اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي ولا بد
من المناسبة يعني لا بد ان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث
يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره لطفا فيلزم
الترجيح من غير مرجح ولم يكن ايضا كونه لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال وهو ايضا
ترجيح بلا مرجح والحاصل ان انتفاء الاولوية بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين وفي المنتسبين
اللطف والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني ينبغي ان لا يبلغ اللطف في استدعاء الملطوف فيه حد الالجاء
والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا
يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم
يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا الى فعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء الى الفعل
لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى الفعل
بسبب المناسبة التي بينهما في نفس الامر سواء كان تلك المناسبة معلومة للمكلف او لا ويزيد اللطف على
الحسن يعني لا بد من ان يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا ويدخله
التخيير يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين مشتملا على
جهة المصلحة المطلوبة من الاخر فيقوم مقامه وحينئذ يكون كالكفارات الثلاث ويشترط حسن
البدلين يعني ويشترط في كل واحد من الامرين اللذين يكون كل واحد منهما لطفا ويقوم مقام الاخر
كون كل منهما حسنا اذ القبيح لا يقبح وبعض الالم قبيح يصدر منا خاصة وبعضه حسن يصدر عن الله
تعالى وعنا وحسنه اما للاستحقاق او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزائدين او لكونه عاديا او على
وجه الدفع ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف لما بين وجه اللطف هو ضربان مصلحة في الدين
ومصلحة في الدنيا والمصلحة في الدين اما مضرة او منفعة والمضرة اما الم او مرض او غيرهما او
غيرهما والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او رخص او غيرها او ... مباحث هذه الامور بعقب اللطف
واختلف في حسن الالم وجهه فذهب الاشاعرة الى ان الالام الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كانت
مبتدأ بها او بطريق الجزاء للعوض سواء تعقبها عوض اولا وذهب الثنوية الى قبح جميع الالام والتناسخية

[illegible] ... يكون مناسبة بين اللطف والملطوف فيه وان الاولى ان يعلم المكلف اللطف والمناسبة ... فليس لطفا

صادرة من الظلم واختار المصنف ان تحسن الالام يقبح بحيث ... الالام الصادرة عن بعض المكلفين
ما ثبت الى من لا يجوز له ... بها حسن من الله تعالى لو منا وعلة حسنها اما الاستحقاق او لاشتمالها
على النفع الزائد على الالم او على دفع ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعله الله تعالى بالحي اذا القينا
في النار او كونه فاعلا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصائل فانا اذا علمنا اشتمال الالم على واحد من
هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله الله تعالى ابتداء هو المشتمل على النفع الحاصل للمتألم
شرطها باللطف للمتألم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف يستلزم العبث وهما
قبيحان عليه تعالى ويجوز في المستحق كونه عقابا اي يجوز ان يقع الالم على المستحق مثل الفساق والكفار
بطريق العقاب ويكون جميلا مشتملا على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ولا يكفي اللطف في الالم المكلف
في الحسن بيان ان اللطف ... في الالم المكلف لكونه حسنا بل لا بد فيه ان يقع في مقابلته عوض عن حصول
نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة بسبب الالم بسبب اللطف انما يقابلها الثواب المستحق حتى لا يخلو الالم
عن النفع فيكون قبيحا ولا يحسن مع اشتماله على لطف ... ان الالم لا يحسن اذا كان ... مشتملا على
اللطف الذي في الالم لان الالم انما يحسن بحكم المنفعة ... طريق ... المنفعة الا ان الالم الاولى لكن
الوصول الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا وهو قبيح ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل اي
لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم العوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار
انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيها اختيار المتألمين واما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت فيه اختيار
المتألمين لكونه نافعا فهو حسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه فالعوض نفع
مستحق خال عن تعظيم واجلال ... اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع ابتداء فالعوض نفع مستحق
خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا من غير ... الاستحقاق ويجوز ان يقع بعد الاستحقاق
بقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب ويستحق عليه
تعالى انزال الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم ... المستندة الى العلم ضروريا او مكتسبا او ظن
لا ما يستند الى فعل العبد ... الحيوانات ... العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء
في النار ... اراد ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى منها انزال الالام
بالعبد ... فانه يجب على الله تعالى ... والا لكان ظالما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع على
العبد اذا كان التفويت من الله لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال الالم وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم
بان يفعل الله تعالى اسباب الغم لان الغم ... كان الغم مستندا الى العلم ضروريا كما لو ذكر ... مصيبته
او وصول الالم او مستندا الى علم مكتسب لانه ... هو الباعث على النظر فيكون المقتضي سببا للغم فكان
العوض عليه او كان مستندا الى الظن كان ... ظن ... وصول مضرة او فوات منفعة فانه تعالى
هو الناصب لامارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب لانه العوض عليه لا ما يستند الى فعل العبد اي الغم
المستند الى العبد ... من غير ... فانه لا عوض فيه على الله تعالى عند ... مثل ان يبحث العبد فيعلم

فيعلم

قوله ذهب البكرية
الى قبح جميع الالام ...
... [illegible]
قوله وهما قبيحان اي الظلم و
العبث قبيحان عليه تعالى وهذا
مبني على القول بالقبح العقلي وقد
مر بيانه فتذكر
قوله والا لكان ظالما اي ... [illegible]
... وهو خلاف مقتضى الحكمة ...
... قبيح ... بالعقل ...
قوله على الله تعالى ... ان الله تعالى
... بحكمه ...
وقد تقرر ان ما ... واجبا ...
[illegible]

بخلاف الضرر او فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها ان الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى امور منها
ما كان بايلام الحيوان او اباحته سواء كان الامر بالايجاب كالذبح في الهدي والكفارات والنذر او الندب
كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى لان الامر بالايلام لا يستلزم الحسن والايلام انما يحسن اذا اشتمل على
المنافع العظيمة التي تتوفى الضرر جدا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش الايلام فان العوض
يجب على الله تعالى لانه تعالى مكنه وجعله مائلا الى الايلام مع امكان منعه الميل ولم يجعل له عقلا يميز به
الايلام الحسن من الايلام القبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى ان لا يوصل اليه عوضا وهذا
بخلاف الاحراق اذا القينا صبيا في النار فاحترق او شهد الشهود شهادة زور فقتل بسببها فان العوض
يجب علينا لا على الله تعالى اما القاء الصبي فلانا فعلنا مثل الايلام الواجب في الحكمة من حيث اجرى العادة
والله تعالى منعنا من القائه ونهانا عنه فصار الملقي كانه اوصل الالم اليه ولهذا وجب على الملقي
العوض دون غيره واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام ايصال الالم من جهة
الشرع فصاروا كانهم فعلوه والانتصاف اي انتصاف المظلوم من الظالم واجب عليه اي على الله تعالى عقلا
لانه لو لم ينتصف لادى الى ضياع حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه قادر
على منعه اما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف عنه لضاع حق المظلوم وانه باطل لانه تضييع
قبيح عقلا وايضا لما ورد في القرآن من ان الله يقضي بين عباده بالحق فلا يجوز تمكين الظالم
من المظلوم بدون عوض له في الحال يوازي الظلم فان لم يكن له عوض تفضل الله تعالى عليه بالعوض المستحق عليه
الى المظلوم فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات على وجه لا يتبين
له انقطاعها فلا يتالم به او تفضل الله عليه اي على المظلوم بمثلها اي بمثل الاعواض عقيب انقطاعها
لئلا يتالم به او تفضل الله عليه اي على المظلوم لئلا يتالم بانقطاعها وان كان المظلوم من اهل
العقاب اسقط الله بها اي بتلك الاعواض جزءا من عقابه يوازي تلك الاعواض بحيث لا يظهر له
التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات ولا يحصل له السرور بحصول التخفيف وفي بعض النسخ
بحيث يظهر له التخفيف وهو سهو من قلم الناسخ ولا يجب دوامه اي دوام العوض لحسن الزائد بالحياة
مطلقا وان كان منقطعا اي لان العوض انما يحسن لانه يشتمل على نفع زائد على الالم زيادة يختارها
المتالم معه ومثل هذا النفع الزائد لا يستدعي ان يكون دائما لجواز ان يكون بحيث يختاره المتالم
مع كونه منقطعا فلا يجب دوامه هذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دوام العوض لانه
لو انقطع لوجب ان يوصل اليه عوض لان التالم من الانقطاع في الدنيا لو لم يدم مع انقطاع النفع المانع
من دوامه وقد انتهوا ... ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير يعني لا يلزم ان المانع
هو الدوام مع انقطاع النفع المانع من دوامه ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون في التاخير مصلحة
خفية ظاهره فالمانع هو انتفاء المصلحة الخفية وقال ابو علي لو انقطع العوض لزم دوامه وانه لما
العوض بالالم انقطاعا فيتالم المتالم فيجب ان يوصل اليه عوضه فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع تالم بما يستحق

عوضا

قوله ... من عوض ... ان يكون ... تمكين تعالى من الظلم من غير ان يكون ... ان الانتصاف لازم عقلا وسمعا ... ليس له عوض ... ذلك الى اضاعة حق المظلوم وتقريره ايضا انه تعالى ... من ذلك تمكين الظالم من الظلم الا ان يكون له عوض ... به تعالى الى المظلوم ويتفضل الله تعالى ... الى المظلوم ...

عوضا آخر وهلم جرا فثبت انه لو انقطع وجب دوامه او تكرر وجوبه الى غير النهاية فيكون خطأ الا انقطاع

ثم ورد المصنف ذلك بقوله ولا الم على القطع مع انه غير محل النزاع فيما لا الم انتها بسبب

انقطاع العوض يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه المستحق به مع انه غير محل النزاع لان الكلام

في العوض المستحق على الله لا في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا دائما ولا يجب اشعار

صاحبه اي المستحق للعوض بايصاله عوضا بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم

الا بان يشعر المثوب بالعوض لا يتعين منافع لان يكون عوضا بل يجوز ان يوصله الله كل ما يحصل به

نفع بخلاف الثواب فانه لا بد ان يكون من جنس ما الفه المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس

والنكاح لانه رغب فيه وتحمل المشاق لاجله والعوض لا يصح اسقاطه اي لا يجوز اسقاط العوض ممن وجب عليه

العوض لا في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا هذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو الحسين

الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا اذا استحل الظالم من المظلوم وجعله المظلوم في حل من اسقاط العوض عليه

فان اسقطه عنه حسن لمكان انتفاعه والعوض عليه يجب تركه الى الحد الاخير ظاهر عند كل عاقل في

العوض او وجب عليه ثم يجب ان يكون ذلك الاسقاط للالم زيادة ينتهي لحسنه عند كل عاقل وان كان العوض

علينا يجب جعله الله للالم لان الالم يقتضيها بما يستحق عليه العوض يكون ظلما واجل الحيوان الوقت الذي

علم الله بطلان حياته فيه والمقتول يجوز فيه الامران لولا القتل يجوز ان يموت في ذلك

الوقت وحياته انتهى قال ابو الهذيل بل يموت البتة في ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة

الى مدة ولعله يجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف اي يجوز ان يكون اجل الانسان لطفا

لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان الاجل يقطع التكليف عن المكلف

وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه

فعلف البهيمة قبل ان يستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها لان للمالك منعها منه والحرام ايضا

لا يكون رزقا لان الله تعالى منع من الانتفاع به وما كان محللا للانسان فانما الذي ملكه منه نصيب

وقسط فالعبد هو الرازق لنفسه الله تعالى ليس انما يقال في العالم رزقه واما ما انا معه من ينفعه فهو

من الله تعالى الرزق لفعل الله في الرزق هو الله تعالى والسعي في تحصيله قد يجب عند الحاجة وقد يجب

اذا طلب التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح عند قصد تكثير المال من غير ارتكاب مناهي وقد يحرم

عند ارتكاب المنهيات كالغصب والسرقة والربا والرزق عند الاشاعرة هو ما ساقه الله الى الحيوان

فانتفع به فيدخل فيه رزق الانسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره مباحا او حراما مملوكا او غير

مملوك ويخرج ما لا ينتفع به وان كان سوقا للانتفاع لانه رزق فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع

به ولم ينتفع به فانه لا يكون رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا يأكل احد رزق غيره

الغير وعند بعضهم الا ان الرزق هو ما يرتزق به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير والسعي في

العوض الذي يباح من الشيء طعاما كان او غيره وهو مخصوص بالغذاء ولا بد من غيره الغذاء

ذلك

[illegible]

والمكان في الرخص والغلاء فان انحطاط السعر انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت
العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وكذا ارتفاع السعر انما يكون غلاء اذا كان الارتفاع
على ما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وقد يستندان الى الله تعالى بان يقلل
جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء ويكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس
فيه فيحصل الرخص وقد يستندان الينا ايضا كان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بثمن
غال ظلما منه او يحتكر الناس الحبوب وغير ذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء او الرخص بخلاف
ذلك والاصلح قد يجب على الله تعالى لوجود الداعي وانتفاء الصارف ذهب المعتزلة الى انه يجب على
الله تعالى ما هو اصلح العباد استدلوا على ذلك بانه يجب الفعل عند وجود الداعي وانتفاء
الصارف وقد اعترض بان ذلك انما يوجب الفعل عند بعض الناس وعند بعضها الفعل انما هو الاولى عليه
بعضها سخيفا للنقل الرافعان هذا من العوام اعلم انه مفاسد هذا الباب اكثر من ان يحصى
ولنذكر هنا من ذلك منها ان الاصلح بحال الكافر المبتلى بالاسقام والآفات ان لا يخلق او يموت طفلا
او يسلب عقله عند البلوغ فلم لم يفعل الله تعالى ذلك بالنسبة اليه وايضا فيفعل ما هو خلود في
النار ومنها انه يلزم ان يكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين وتبقية ابليس وذرياته المضلين
لا لغيره الذي اصلح لنا وكفى بهذا فظاعة ومنها انه يلزم ان لا يبقى للتفضل مجال فلا يكون الله تعالى
خيرا في الانعام والافضال بل يكون بما يفعله مؤديا للواجب كرما وبقية او يجب لانه فلا يستوجب
على فعله شكرا فيكون الدعاء لدفع البلاء وكشف الباساء والضراء سوء الامر الله تعالى ان يغير ما
هو الواجب عليه ومنها ان مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي قدر يضبطونه في الاصلح فلا يلزم
عليه يمكن فيلزم ان لا يمكن تادية الله تعالى ما هو الواجب عليه ومنها الظهر من ان يخفى المقصد الرابع
في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من النباوة وهو الارتفاع
لعلو شانه وسطوع برهانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق فالنبوة على الاصل كالابوة
وان كان من النبا فهو المخبر لانبائه عن الله تعالى فيطلب الهمزة واولى الادغام كالمروة والرسول بمعنى
وقد يخص بمن له كتاب او شريعة البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه
العقل او يستقل بمعرفته مثل وجود البارئ وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من النبي فيما لا يدل اي
لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والسمع والبصر والمعاد الجسماني لئلا يكون للناس حجة على الله
بعد الرسل وازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله تعالى بغير
اذنه وعند تركها لكونه تركا للطاعة واستفادة الحسن والقبح في الافعال التي تحسن تارة وتقبح
اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها واستفادة النافع والضار اي معرفة منافع الاغذية و
الادوية ومضارها التي لا يفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار وحفظ
النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى التعاون فلا بد من شرع يفرضه شارع يكون

مطاعا

البحث في النبوة
وبيان حقيقته

[illegible]

مطلقا كما ذكرناه في بيان حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام وتكميل اشخاصه اي تكميل
النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات وتعليمهم الصنائع الخفية
من الحاجات الضروريات وتعليمهم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات
الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن والاخبار بالثواب والعقاب ترغيبا في الحسنات
وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك فيحصل اللطف للمكلف اي فبعثة الانبياء لطف من الله تعالى
بالنسبة الى عباده وشبهة البراهمة وهي ان البعثة اما لاجل ما يوافق العقل فلا حاجة اليهم او لاجل
ما يخالفه وما يخالف العقل غير مقبول فلا فائدة في بعثتهم باطلة لما تقدم من ان ما يوافق العقل
قسمان احدهما ما يستقل العقل بادراكه والثاني ما لا يستقل العقل بادراكه والحاجة اليهم في
القسم الثاني بل في القسم الاول ايضا ليتعاضد العقل بالنقل وهي واجبة لاشتمالها على اللطف
في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان مواظبا على التكاليف بحسب الشرع كان اقرب من فعل
الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية اقول لا يخفى ما فيه من البعد فالاقرب ان لا يجعل الفا
بتبيينه انما من اشتمالها على فوائد ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق بافعاله واقواله فيحصل الغرض
من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم له في اوامره ونواهيه ولوجوب متابعته وضدها يعني لو صدر عنه
الذنب لزم اجتماع الضدين وهما وجوب متابعته وحرمة مخالفته اما الاول فللاجماع المنعقد على وجوب
متابعة النبي ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله واما الثاني فلان متابعة المذنب
حرام ولوجوب الانكار عليه يعني لو صدر عنه الذنب لوجب منعه وزجره والانكار عليه لعموم ادلة الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه ايذائه المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون
الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة ولزم ايضا امور اخر كلها منتفية منها ان تكون شهادته
مردودة ان لا شهادة للفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل
بالاجماع ولان من لا يقبل شهادته في القليل الزائل بسرعة من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته
في الدين القيم ومنها استحقاقه العذاب واللعن واللوم لدخوله تحت قوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم وقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون
وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات
ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة والامامة
التي دونها ومنها كونه غير مخلص لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى
حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع
ولقوله تعالى في ابرهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي
يوسف انه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم

وقطع

فظل البطلان ومنها قصد كونه مسارعا في الخيرات معدودا عند الله من المصطفين الاخيار لا يخفى ان الذنب
لكن اللازم منتف لقوله تعالى في بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار فيه
الكلام في العصمة من تمام معصية تجتنب ما يتوهم صدوره عن الانبياء من المعاصي اما ان يكون منافيا لما
يقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان تكون كبيرة
كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وشتمة وهم معصية كل ذلك
اما عمدا او سهوا بعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي
سهوا زعما منه انه لا يخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويز
هم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة ورد
بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة
وجوز الحشوية وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة
الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عند محققي الاشاعرة
منع الكبائر والصغائر الخسيسة بعد البعثة مطلقا والصغائر الغير الخسيسة عمدا لا سهوا وذهب امام الحرمين
من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا فالمصنف ان اراد وجوب العصمة عن جميع المعاصي
كما هو الظاهر من كلامه والمصرح في الشرح فلا يخفى ان ما ذكره من الادلة لا يفيد ذلك فان صدور الذنب عنه
سيما الصغيرة سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة قبل البعثة غير واجبة وبعد البعثة انما تجب
فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بزلة ولا طبع والانكار على ما صدر عنهم سهوا غير
جائز ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة ولزوم الزجر والمنع واستحقاق
العذاب واللعن واللوم انما هو على تقدير العمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا ينافي ذي النبي بل يستحق و
بجرم كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان
ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى تقدير كونه في الخيرات لعموم كل عمل عمله في اثنا البعض منها او كونه
من زمرة الاخيار لا ينافي صدور الذنب عنه سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على
نفي الكبيرة سهوا والصغيرة غير المنفرة عمدا محل نظر ويجب ايضا في النبي كمال العقل والذكاء والفطنة
وقوة الراي لان من لم يتصف بها لم يرغب في متابعته والاقتداء باوامره ونواهيه ويجب ايضا عدم السهو
لئلا يسهو فيما امر بتبليغه ولعل مراده ان لا يكون السهو في الامور الدينية له وقتا وعدم كل ما ينفر عنه من دناءة
الآباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها من الامراض التي تنفر عنها الطبايع كا
لبرص والجذام وسلس البول ولد الريح والاكل على الطريق وشبهه من الامور الخسيسة وطريق معرفة صدقه
اي صدق النبي في دعوى النبوة ظهور المعجزة على يديه وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق
العادة ومطابقة الدعوى قيد بذلك احترازا عن الكرامات فانها لا تكون مطابقة للدعوى وفيه صرفه
عنا الدعوى لكنه يخرج الارهاص فانه من المعجزة الممكنة لمدعي النبوة ايضا والمص يسميها معجزة كما سيأتي واما

قيم
قصد كردن كنز
شوكت بمعنى شدن
جنگ ... تمام ... شدن كنز
حشو مردم فرومايه كنز التطفيف كم
بودن ... الاب ...
الابتهاج خوشحال شدن الدنائة ...
الاتيان بالقاضي الزكاة سرقة
الغلظة ... زيرك
الطبع ...
الوسع
...
من الصداد
...
الدنيا ...
والعادة ١٢

٢٩٤ قوله معجز خارق العادة فهو لغو محض لعله من طغيان القلم لكن ينبغي ان يذكر ههنا قيدا اخر وهو عدم
المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة والمص في تعريف المعجزة انه امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم
المعارضة وقيل ينقض بما اذا دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة وقال معجزتي ان نطق هذا الحجر
فنطق لكنه قال انه كاذب فالاولى في تعريفهما ان يزاد على المص قولنا ومطابقة الدعوى اقول هل يخلق
المعجزة على مثله كما سيأتي في كلام المص وانما كان ظهور المعجزة طريقا للمعرفة صدقه لان الله تعالى يخلق
عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك
اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم على سريره ثلث مرات ويقعد ففعل
فانه يكون نص له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ريب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد
وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لافادته الظن وقد اعتبر عموه بلا جامع لا فادته اليقين
في العمليات التي هي اساس ثبوت الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد من قرائن
الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القرائن وانما
العلم الضروري يحصل للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة لديهم وللحاضرين فيما اذا فرض الملك
في بيت ليس فيه غيره ومن وراء حجاب لا يطلع على تحريكها احد سوى مدعي الرسالة بحيث لان الملك يحرك
الحجب من ساعته ففعل وقصة مريم وغيرهما تنطق بجواز ظهورهما على الصالحين اهلهم في جواز
ما هو خارق للعادة على يد غير النبي من الصالحين اعني المواظبين على الطاعات المجتنبين عن المعاصي
فذهب المعتزلة الى منعه تمسكا بما سيأتي والاشاعرة الى ثبوته واختاره المص واحتج عليه بقصة مريم
على ما دل عليه قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وغيرها مثل قصة اصف بن برخيا كما
دل عليه قوله تعالى انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وغيرها واشار الى الجواب عن ادلة المعتزلة وهي
وجوه منها انه لو صدر عن غير النبي لكثر وقوعه لصدوره عن النبي بالطريق الاولى وعن غير النبي فيخرج
عن ان يكون معجزا لخروجه عن ان يكون امرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه وتقرير الجواب انا لا نم خروجه عن
الاعجاز فان صدوره من الانبياء والاولياء لا يجعله عادة معتادة والى هذا اشار بقوله ولا يلزم
خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور الخارق عن غير النبي لزم التنفر عن الانبياء لان الباعث على
اتباعهم انفرادهم عن غيرهم وعجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا شاركهم في هذا الخطب لزم التنفر عن اتباعهم
وتقرير الجواب انا لا نم لزوم التنفر عن اتباعهم بمشاركة الاولياء لهم كما لا يلزم ذلك بمشاركة نبي
اخر والى هذا اشار بقوله ولا التنفر ومنها ان تميز النبي عن غيره انما هو لظهور الامر الخارق للعادة
على يديه فلو ظهر على يد غيره ايضا لزم عدم التميز النبي عن غيره وتقرير الجواب انا لا نم لزوم عدم التميز وانما
يلزم لو لم يحصل التميز بامر اخر وهو ثم فان النبي يتميز عن الولي بدعوى النبوة والى هذا اشار بقوله
ولا عدم التميز اي ولا يلزم عدم التميز ومنها انه لو صدر عن غير النبي لبطلت دلالته على صدق النبي لان
الدلالة على اختصاصه بالنبي فاذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع الانحصار وانما يلزم لو ادعى

الإرهاص
هو العلامة الدالة
على بعثة النبي قبل بعثته كالنور
الذي ظهر في جبين عبد الله صحايف مثل
ما وقع في زمان عيسى عليه السلام ان شخصا ادعى
النبوة وما دل سونا من صار سبع البيت
حيا واكل موذن آن چيزي عجيب
غير واقع ١٢ للارهاص

هو احداث
امر خارق
للعادة دال
على بعثة نبي
قبل بعثته شرع
المواهب بما كان
دايم ليستند ١٢

ان لا ادا الطرق
بر جسم نهادن چشم
هون سان شدن
كذا الخطب الامر العظيم
١٢

دلالة كل خارق على صدق النبي وليس كذلك بل هناك شرايط منها مقارنة الدعوى والى هذا اشار بقوله ولا
ابطال بل لا لبس ومنها انه لو تعلق ظهوره على يد صادق غير النبي لجاز ظهوره على يد كل صادق فيلزم من ذلك ظهور
المعجزة والجواب منع الملزوم لان ينبغي ظهور الخارق للعادة كرامة صاحبه فهي انما توجد في الانبياء والصالحين
من عباد الله تعالى وهم الاولياء والى هذا اشار بقوله ولا العموم فيه ومعجزاته قبل النبوة يعطي الارهاص اختلفوا في
ظهور المعجزة على سبيل الارهاص وهو احداث الخارق للعادة دال على بعثة النبي قبل بعثته فنقل بجوز الحكماء
الصابحوا الى جواز اجمع عليه بظهور معجزاته نبينا قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى وانطفاء نار فارس وتظليل الغمام
تسليم الاحجار عليه وقصة مسيلمة وفرعون وابراهيم يعطي ظهور المعجزة على العكس اختلفوا في انه هل
ظهور المعجزة على يد الكاذب على العكس من دعوى اظهار الكذب ام فالاكثرون منعوا ظهور الكرامات على غير النبي
منعوا من ذلك الا الذين جوزوا ظهور الكرامات على غير الانبياء وزوال ايضا ظاهر والحق وقوعه ويحتج
عليه بالوقوع فان الوقوع دليل على الجواز وعلى وقوعه نقل عن مسيلمة الكذاب لما ادعى النبوة قيل له
ان رسول الله دعا لاعور فارتد بصيرا فادع لنا فدعا مسيلمة لاعور فذهبت عينه الصحيحة كما نقل ان فرعون لما عبر موسى
ببني اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال لقومه انا ايضا نعبر على الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا
جميعا وكما نقل ان ابراهيم لما جعل الله عليه النار بردا وسلاما فقال عمه ما اجعل النار على نفسي بردا وسلاما
فجاءت نار فاحرقت لحيته ودليل الوجوب يعطي العموم ولا يجب الشريعة اختلفوا في انه هل يجب البعثة في كل
زمان بحيث لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبي فقالت الاشاعرة لا يجب البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح العقليين
وقالت الامامية يجب البعثة في كل زمان وامتناع الصفة واحتج عليه بان الدليل الدال على وجوب البعثة يعطي عموم
الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة والنهي عن القبايح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون
واجبا في جميع الازمان واختلفوا في انه هل يجب الشريعة للنبي المبعوث فذهب ابو علي وابنه الى انه يجوز
بعثة النبي لتاكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة فانه يجوز بعثة نبي بعد نبي بشريعة واحدة فكذا يجوز
نبي يقتضي ما في العقول وذهب ابو هاشم واصحابه الى انه لا يجوز ان يبعث النبي الا بشريعة لان العقل كاف في العلم
بالعقليات فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم ان يكون بعثته عبثا واجاب المصنف انه يجوز ان يكون البعثة مشتملة
على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبي ودعوا اياهم الى ما في العقول لمصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا
وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوى نبينا محمد صلى الله عليه وآله يدل على نبوته يعني ان نبينا محمد
ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا اما انه ادعى النبوة فللتواتر
واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقرآن وهو معجز واما انه اتى فللتواتر واما انه معجز فلانه تحدى به ودعى
الى الاتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء
وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة
فعجزوا حتى اثروا المقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة
بالابدان والاشباح فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي

العرب العرباء [illegible] مصاقع [illegible]
البلغاء [illegible]
[illegible] المعارضة [illegible]
[illegible]
المهج مع المعجزة [illegible]
اذا [illegible]

96 م وعلم الصحابة والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيها احتمال انهم تركوا المعارضة

مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات

والى هذا المعنى اشار بقوله مع التحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز وايضا فالامور الخو

خارقة للعادة بلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الآحاد والى هذا المعنى اشار بقوله

والمنقول معنى متواترا من المعجزات يعضده واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وقيل لمعا وقيل

للصرفة والكل محتمل اتفق الجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى

من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب

الكلام والمراد بالفصاحة في عبارة المتن ما هو اعم منها ومن البلاغة والملائمة على هذا المعنى شائع وقال

بعض المعتزلة اعجازه لاسلوبه الغريب ونظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل و

الاشعار وقال القاضي الباقلاني وامام الحرمين وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لاساليب

كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى في بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء ما لا يحط

عن رتبة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وربما يدعى نظم يكسبه نظم القرآن على ما ادعى من

مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير من

المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم

عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين الاول انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا

قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى

الآخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السور والثاني ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون

في بعض السور والآيات الى شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم

القرآن معجزا لفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء

وهذه بعينها شبهة من نفي قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من احاد العرب قادرا على

الاتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرئ القيس واقرانه واللازم قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية

وكون الجمع بعد النبي لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن

ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا واستدل على بطلان

الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته و

يرقصون رؤوسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الآية لذلك لا لعدم تأتي

المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته

وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق

العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا

ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فانه يدل على ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي

انما

تهاله حول ... شعر ... ملك ١٢ ... قادرن و... تمام نسخه ... مانند گردن ... عارف ق

يعني المنقول عنه معجزات كثيرة مثل ... من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير ومكالمات ... وحنين الجذع ... كل احد ... متواتر فيكون المنقول ... متواترا فيكون اعجاز القرآن معضدا بالمعجزات ... المتواترة ١٢

... غير ... في الباطل ... الماضية ... الآتية ... احوال المبدأ والمعاد ومكارم الاخلاق والارشاد الى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدينية والدنيوية ... فانه ... من المتكلمين ١٢ ... الرشل ... من ... ١٢ ... الركاكة قال الجوهري ... ارباب ... علوم التي ... في الاتيان بمثل القرآن بمعنى انها لم تكن حاصلة لهم او بمعنى انها كانت حاصلة فازالها الله ... هو الحق عند المرتضى وتحقيقه انه كان عندهم العلم بنظم القرآن والعلم بانه كيف يؤلف كلام يساويه او يدانيه والمعتاد ان من كان عنده ذلك ... يمكن من الاتيان بالمثل الا انهم كلما حاولوا ذلك ازال الله ... تلك العلوم ... نظم

٢٢

انما يحسن فيما لا يكون مفيدا للبعض ويتوهم كونه مفيدا للكل فيفصل ذلك والنسخ تابع
للمصالح اشارة الى رد ما قاله اليهود في ابطال نبوة نبينا من ان شريعة موسى مؤبدة لان النسخ باطل لان
المنسوخ ان كان متضمنا للمفسدة كان اتباعه قبيحا وان لم يكن متضمنا للمفسدة كان رفعه قبيحا
واذا بطل النسخ يلزم ان يكون شريعة موسى مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد لكونها ناسخة لشريعة موسى
تقرير الرد بناء على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب الاوقات والاشخاص
واكد جواز النسخ ببيان وقوعه فقال وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدمه فانه جاء في التورية
ان الله تعالى قال لادم وحوا قد احللت لكما كل ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات و
اوجب الختان على الفور على الابنا المتاخرين عن نوح بعد تاخيره يعني بعد اباحة تاخيره على نوح وحرم
الجمع بين الاختين في شريعة موسى بعد ما اباحه في شريعة ادم ونوح عليهما السلام وغير ذلك
من الاحكام التي نسخت في بعض الاديان وخبرهم عن موسى بالتابيد مختلق يعني خبر اليهود عن تابيد
شريعة موسى اي ما رووه عن موسى انه قال تمسكوا بالسبت ابدا ما دامت السموات وهو التمسك بالسبت يدل على دوام
شريعته مفترى لم يثبت هذه الرواية عن اليهود وقيل اختلقه ابن الراوندي ومع تسليمه اي تسليم ثبوت
هذه الرواية عنهم لا تدل على المراد قطعا لانه غير متواتر فان بخت نصر استاصلهم وافناهم بحيث لم يبق
منهم عدد التواتر السمع دل على عموم نبوته اي الدلائل السمعية دلت على انه مبعوث الى الثقلين لا الى
العرب خاصة على ما زعمه بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة
دون اهل الكتابين مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم
جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن ليظهره على الدين كله ومثل قوله بعثت الى الاسود والاحمر
افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبيا لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد لها ذهب
جمهور الاشاعرة الى ان الانبيا افضل من الملائكة خلافا للحكما والمعتزلة والقاضي ابي بكر وابي
عبد الله الحليمي منهم وصرح بعضهم بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص
الملائكة افضل من عوام البشر واختار المصنف مذهب الاشاعرة متمسكا بان للبشر شهوة مضادة للقوة
العقلية وشواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة و
الموانع الخارجية والداخلة فالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات مع القهر والغلبة على ما يضاد
القوة العقلية يكون اشق وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب
والكرامة وقد يتمسك بوجوه نقلية منها ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لادم والحكيم لا يامر بسجود الفاضل لا
للادنى واباء ابليس عن السجود معللا بانه خير من ادم لكونه من نار وادم من طين يدل على ان المامور
به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ومنها ان ادم علمهم الاسما الحسنى والمعلم افضل من
المتعلم وسوق الاية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية ادم ولذا قال اني اعلم غيب
السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال انهم ايضا علموا علوما جمة اضعاف العلم بالاسما مما شاء الله من التو

الحفظة

المبحث الرابع في بيان ان الانبياء افضل من الملائكة

جمهور المسلمين على ان الملائكة اجسام لطيفة تظهر في صور مختلفة ويقدرون على افعال شاقة ... يوصفون ... واستقر الخلاف بين المسلمين في عصمتهم وفي تفضيلهم على الانبياء ... قال الله تعالى واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون وعلم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا ادم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون الاية

المحفوظ وحصول في الازمنة المتطاولة بالتجارب لا انقطا المتوالية ومنها قوله تعالى ان الله اصطفى ادم
ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين وقد خص من ال ابرهيم وال عمران غير الانبيا بدليل
الاجماع فيكون ادم ونوح وجميع الانبيا مصطفين على العالمين الذين منهم الملئكة اذ لا
مخصص للملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثيرين من المخلوقات واحتج المخالفون بوجوه
نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة و
الملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك الاستكبار
في السجود وفيها اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان ناسبا التكبر والتعظيم حاصل لهم ووصفهم باستمرار الخوف
وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته
ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار وهم لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة
على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم
من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور اساس كافة الخيرات
والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا على افضليتهم سيما على الانبيا ومنها قوله تعالى قل لا اقول
لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك
افضل فكانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالملكية والجواب انه انما قاله لقوله تعالى والذين كذبوا
باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد انهم استعجلوا بالعذاب تهكما به وتكذيبا فنزلت
بيانا لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله وفتحها ولا يعلم اية مدة ينزل بهم العذاب منها ولا هو ملك
يقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبريل قلب بطرف جناحيه المؤتفكات فقد دلت الاية على ان
الملك اقدر واقوى لا على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان
تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملكية بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من الشجرة تعالى
اليها والجواب انهما راءيا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة فمنا هما مثل ذلك وخيل اليهما
ان الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة ولو سلم فغايته التفضيل على ادم قبل النبوة ومنها قوله تعالى
علمه شديد القوى يعني جبريل والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما
التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا
يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا
السلطان ولو عكست لاختل الكلام والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح
اعتقادهم فيه مع النبوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله ولد بلا اب ولكونه يبرئ
الاكمه والابرص ويحيي الموتى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين
لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات
ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبيا والرسل ولا يعقل له جهة سوى الافضلية والجواب

الموتفكات المدن التي قلبها الله تعالى على قوم لوط ع

الاستنكاف ننگ داشتن تكبر
المنار ترنو منكر دهيلن كمنه

انه يجوز ان يكون لجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم فان نوع الملائكة اخفى فالايمان
به اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانية مجردة في ذواتها ومتعلقة
بالهياكل العلوية مبرأة عن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية
والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط
قوية على الافعال العجيبة والاحداث للسحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع
الخيرات ولا كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم اتم
للمثوبات لكثرتها وطول زمانهم ودوامها وعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب
والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء افضل واكثر ثوابا بجهات اخر كقهر المضاد والمنافي وتحمل المتاعب
والمشاق ونحو ذلك على ما مر **المقصد الخامس في الامامة** وهي رياسة عامة في امر الدين
والدنيا خلافة عن النبي وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي
وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام الامامة لطف فيجب على الله تعالى
تحصيلا للغرض اختلفوا في ان نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة هل يجب ام لا وعلى تقدير وجوبه على
الله او علينا عقلا ام سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا
وذهب الامامية الى انه واجب على الله عقلا او اخبارا المص ونحوه وذهب الخوارج الى انه غير واجب مطلقا
وذهب ابو بكر الاصم من المعتزلة الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن
لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن وتمسك اهل السنة بوجوه الاول وهو العمدة اجماع
الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي
النبي خطب ابو بكر فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد
لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فبادروا من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في
هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز
الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم
الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع
مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فتكاد تلحق بالضروريات بل المشاهدات وتعد من
العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم باللسان
لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم الا بسلطان قاهر يدرأ المفاسد
ويحفظ المصالح ويمنع ما تتسارع اليه الطباع وتتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما يشاهد من استيلاء
الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي
من الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق
بدون رئيس يصدرون عن رأيه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كا

المقصد الخامس في الامامة وبيان حقيقته

لما علیهم بقوة مقام الرئیس فینتظم به امرها ما دام فیها واذا هلك تنتشر الافراد انتشار الجراد ویشیع ۴۰۰
فیما بینهم الهلاك والفساد لا یقال غایة الامر انه لا بد فی كل اجتماع من رئیس مطاع منوط به النظام والانتظام
لكن من این یلزم عموم ریاسته جمیع الناس وشمولها امر الدین والدنیا علی ما هو المعتبر فی الامامة لانا نقول
انتظام امر عموم الناس علی وجه یؤدی الی صلاح الدین والدنیا یفتقر الی ریاسة عامة فیهما اذ لو تعدد الرؤساء
فی الاصقاع والبقاع لادی الی منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت ریاستها
علی امر الدنیا لفات انتظام امر الدین الذی هو المقصود الاهم والعمدة العظمی واما الکبری فبالاجماع واحتج
المصنف بان الامام لطف من الله فی حق عباده لان الناس اذا كان لهم رئیس یمنعهم من المحظورات ویحثهم علی
الواجبات كانوا معه اقرب الی الطاعات وابعد عن المعاصی منهم بدونه واللطف واجب علیه تعالی علی ما سلم
واعترض بان نصب الامام انما یكون لطفا اذا خلا عن المفاسد كلها وهو ممنوع فان اداء الواجب وترك الحرام
مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب الی الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام ولو سلم فانما
یجب لو لم یقم لطف اخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا یجوز ان یكون زمان یكون الناس فیه معصومین مستغنین
عن الامام وایضا انما یكون لطفا اذا كان الامام ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح علی تنفیذ الاحكام
واعلاء لواء الاسلام وهذا لیس بلازم عندكم فالامام الذی ادعیتم وجوبه لیس بلطف والذی هو لطف لیس
بواجب والمصنف اشار الی الجواب عن الاول بقوله والمفاسد معلومة الانتفاء وعن الثانی بقوله وانحصار
اللطف فیه معلوم للعقلاء وظاهر انهما مجرد دعوی واشار الی الجواب عن الثالث بقوله ووجوده لطف
وتصرفه لطف اخر وعدمه منا یعنی ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم یتصرف علی ما نقل عن علی انه قال
لا تخلو الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا تبطل حجج الله وبیناته وتصرفه الظاهر
لطف اخر وانما عدم تصرفه من جهة العباد وسوء اختیارهم حیث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف
علی انفسهم ورد بانا لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قیل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما
یخاف ظهوره وتصرفه فیمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وایجاده فی وقت ما كاف فی هذا المعنی فان
ساكن القریة اذا انزجر عن القبیح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف فی القریة بحیث لا اطلاع له
كل منزجر خوفا من حاكم علم ان السلطان یرسله الیها متی شاء ولیس هذا خالیا من المعذبات من وجود
مترتب كما نعرف الاول عن ظهور مترتب ثم اختلفوا فی ان الامام هل یجب ان یكون معصوما ام لا
فذهب الامامیة والاسماعیلیة الی وجوبه واختار المصنف والاتباع بطلانه ولنحتج له بوجوه
الاول انه لو لم یجب عصمة الامام لزم التسلسل واللازم باطل لان المحوج الی الامام هو جواز الخطا علی الامة
فی العلم والعمل فلو جاز الخطا علی الامام ایضا لاحتاج الی امام اخر ویتسلسل والی هذا اشار بقوله
وامتناع التسلسل یوجب عصمته وللاشاعرة ان یقولوا لا نسلم ان الحاجة الی الامام لما ذكرتم بل لما
ذكرنا فی وجوب نصب الامام ولا یلزم منه ان یكون معصوما الثانی انه الامام حافظ الشریعة فلو جاز
الخطا علیه لم یكن حافظا لها والیه اشار بقوله ولانه حافظ للشرع واجیب بانه لیس حافظا بنفسه

یلا

١٣١ بل بالكتاب والسنة والاجماع الامة واجتهاده الصحيح فان اخطأ في اجتهاده فالمجتهدون يردونه
والامرون بالمعروف يصدونه وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القويمة الثالث انه لو اقدم الامام
على المعصية لوجب الانكار عليه وهو مضاد لما امر بطاعته بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم وهو مفوت للغرض من نصبه اعني الانقياد اليه في امره والاتباع له في نهيه وافعاله
والجواب ان الانكار بقوله وليس الانكار لو اقدم على المعصية مضادا لامر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه
واجيب بان وجوب طاعته انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فمأمور بالانكار وان لم يتدارك
عن المنظار الرابع انه لو اقدم على المعصية لكان اقل درجة من العوام لانه اعرف بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات
فصدور المعصية منه اقبح من العوام والبديهة تشهد بقبحه ولا انحطاط درجته عن اقل العوام ثم القائلون بالعصمة اختلفوا
في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا واختار المصنف انه قادر على المعصية فيه ولا ينافي العصمة
القدرة عليها لما استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي ولما كان مكلفا وقبح تقديم المفضول معلوم
ولا ترجيح في المساوي اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل السنة
الى انه لا يجب ان يكون افضل وذهب الامامية الى انه يجب واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من
رعيته فلا يخلو اما ان يكون مساويا او مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا لا يليق نسبته لو تعالى الى
الحكيم ولو ان يتبع امر الا بهداية لان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقديمه لانه
الى الترجيح بلا مرجح والعصمة تقتضي النص وسيرته يعني ان العصمة من الامور الخفية التي لا يعلمها
الا عالم السرائر فيجب ان يكون الامام منصوصا من عند الله وسيرته صلى الله عليه وسلم ايضا تقتضي التنصيص بالامام
لانه اشفق على الامة من الوالد لولده ولهذا لم يقصر في ارشادها الى جزئيات ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء الحاجة
فمن هو بهذه المثابة من الاشفاق كيف يهمل امرهم فيما هو من اهم الواجبات ولا ينص على من يتولى امرهم بعده
وهما اي العصمة والتنصيص مختصان بعلي اختلفوا في ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم من هو فذهب
الامامية الى انه علي واختاره المصنف وذهب اهل السنة الى انه ابو بكر واحتج المصنف بان العصمة والنص كلاهما
مختصان بعلي اي المعصوم والمنصوص عليه بالامامة هو علي دون ابي بكر فهو الامام وذلك لاتفاق الامة على اختصاص
العصمة بعلي وفيه ما تقدم من انها خفية لا يعلمها الا الله وما قيل من انهما مختصان بعلي لان عليا
افضل الصحابة والافضل يجب ان يكون اماما لما بينا ان امامة المفضول قبيحة واذا كان اماما
يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان الامامة مشروطة بالعصمة ولا يتحقق العصمة بدون
التنصيص ففيه مصادرة لا تخفى وللنص الجلي في قوله عليه السلام خاطبا للاصحاب سلموا على علي بامرة المؤمنين والامرة
بالكسر الامارة من امر الرجل اذا صار اميرا وقوله مخاطبا لعلي انت الخليفة بعدي وغيرهما مثل قوله مشيرا
الى علي واخذ بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله وقد جمع بني عبد المطلب
ايكم يبايعني ويوازرني يكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي والجواب انه لو كان في مثل
هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق مثل هذا النص الجلي لتواتر نقله

حاشية: ... [illegible] ... ثم القائلون بالعصمة ... منهم من قال ان المعصوم ... ومنهم من قال ان العصمة ... ومنهم من فسرها ... الذي يفعله ... لا يقدم على المعصية ... ومنهم من فسرها بانها ملكة نفسانية لا يصدر عن صاحبها المعاصي وآخرون قالوا العصمة لطف يفعله الله تعالى بصاحبها فيكون معه ... قوله وذهب الامامية خاصة الى ان الامام يجب ان يكون منصوصا عليه وقالت العباسية ان الطريق الى تعيين الامام النص والميراث وقالت الزيدية ان تعيين الامام بالنص او الدعوة الى نفسه وقال باقي المسلمين انما هو النص او اختيار اهل الحل والعقد ... قوله واسندوا ان عليا معصوم لانه افضل الصحابة وكل من كان افضل ... فهو امام ... وكل من كان اماما فهو معصوم ... [illegible]

الينا واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا في العمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة
لتعيين الامام وتردد بعضهم حيث قال الانصار منا امير ومنكم امير ومال الطائفة الى ابي بكر وآخرون الى العباس وآخرون
الى علي ولم يتمسك علي بالنص في مخاطبة الاصحاب ومخاصمتهم وادعاء الامارة والتمسك بالنص عليه بل تمام بامره
وطلب منكما لم يحصل افضل النوبة اليه وقال لطلحة في الحق الكثير مع ان الخطب انما كان شديدا في
اول الاسلام لقرب عهدهم بالنبي واقرب همهم في تنفيذ احكام الشرع فكيف يزعم من له ادنى تمسك ان الصحابة
رسول الله مع انهم بذلوا مهجهم وذخايرهم وقتلوا اقاربهم وعشايرهم في نصرة رسول الله واقامة
شريعته وانقياد امره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود هذه النصوص القطعية
الظاهرة الدلالة على المراد بل ههنا دقيقة وهي ان كل ما قالوا ربما يقبلها اجتماعها القطع بعكس ما ذكر من
النصوص وهي انها لو ثبتت عمن يوثق به من المحدثين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين ونقلهم الاحاديث
الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته
حين تاخر عن البيعة اشارة الى ذلك النصوص وجعل عمر الخلافة شورى بين ستة ودخل علي في
الشورى وقال العباس لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف
فيك اثنان وقال ابو بكر ليتني سألت النبي عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه واحتج علي على معاوية
ببيعة الناس له لا بنص من النبي ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما اجتمعت الاوصاف في علي بيان ذلك انها
نزلت باتفاق المفسرين في حق علي بن ابي طالب حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة
انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى
والاحق بذلك يقال اخو المرأة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو
المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء
بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف
من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فتعين علي اذ لم توجد الصفات في غيره والجواب
منع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر
والمولى والمحب على ما يناسب ما قبل الاية وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
اولياء بعضهم اولياء بعض فان ولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست محمولة على التصرف
والامامة بل النصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا
فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما
بينهما ايضا على النصرة ليتلائم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع
ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الاية لم يكن في امامة الائمة الثلاثة ثم ان ظاهر الاية ثبوت الولاية
بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امامة علي انما كانت بعد النبي واما القول بانها كانت ولاية التصرف

ذلك

ادعاء علي بعد نزول النص معلوم منقول بالتواتر ولا شك في ذلك واستشهد جماعة من الصحابة حديث الغدير فشهد اثنى عشر رجلا من الانصار وكتم انس بن مالك فقال يا انس ما يمنعك ان تشهد وقد سمعت ما سمعوا فقال يا امير المؤمنين نسيت فقال اللهم ان كان كاذبا فاضربه ببياض او بوضح لا تواريه العمامة فصار ابرص وكتم زيد بن ارقم فذهب بصره ... وضع [illegible] ... الوزير المحامد كان كمل المحامل لانه بحاجة [illegible] وقيل عليه النقل اللغوي والنص والعرف والاستعمال اما النقل اللغوي فقول المبرد الولي هو الاولى بالتصرف واما النص فقوله صلى الله عليه وسلم ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فاراد به الاولى بالتصرف واما العرف والاستعمال فانه يقال لاب المرأة واخيها انه وليها اي الاولى بالتصرف فيها كشرح قدم اقول يمكن ذلك الحكاية على طريقة الالزام حيث اعترف معاوية بامامة ابي بكر ببيعة الناس له فنقول كيف اعترفت بامامته ولا تعترف بامامتي مع تحقق المتابعة لنا وله جميعا ١٢

في امر المسلمين في حيوة النبي ايضا مكابرة وصرف الاية الى ما يكون في المآل تكلف لا يستقيم
خول الله تعالى ورسوله والذين امنوا صيغة جمع فلا تصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الاية
نزلت في حق علي لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل
وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلوتهم لا كصلوة
اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون ومنها الحديث المتواتر ان النبي عليه السلام جمع الناس
يوم غدير خم اسم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وجمع الرحال وصعد
عليها وقال مخاطبا يا معشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه
اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث اورده علي يوم الشورى عند
ما حاول ذكر فضائله ولم ينكره احد ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف
قال الله تعالى ماويكم النار هي موليكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي عليه السلام ايما امرأة نكحت بغير اذن
مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى
بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شائع في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم
لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله
وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث اعني قوله الست اولى بكم من انفسكم
ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس
لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس
والتولي والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي هو معنى الامامة والجواب منع تواتر الخبر بل
هو خبر واحد في مقابلة الاجماع كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم
كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى
بالتصرف وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب
بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد
عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اوفى بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي ولو سلم ان
المراد بالمولى هو الاولى فاين الدليل على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى
في الاختصاص به والقرب منه كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابرهيم للذين اتبعوه وكما يقول التلامذة نحن
اولى باستاذنا والاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف وح لا يدل الحديث
على امامته ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في المآل لكن من اين يلزم نفي امامة
الائمة الثلثة قبله ومنها الحديث المتواتر بان المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة
الاستثناء واذا استثني منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا

تدبير

[illegible]
انتهى ومن
يعلم ان سياق
الاية يقتضي كون
الماموربتبليغه امر
عظيم يعوت بفوات
تبليغه ركن من اركان
الشريعة
قوله ومنها حديث المنزلة
الحديث انت مني بمنزلة هرون من موسى
الا انه لا نبي بعدي

٤٠٥ في تدبير الامر والتصرف في مصالح العامة ورياسته المفترض الطاعة لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال
هذه المرتبة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى بوفاته واذ قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة اجيب
بانه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع ويمنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق
وربما يدعى كونه معهودا معينا كالغلام في غلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض الافراد المترتبة بمنزلة لو
الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة ولم يثبت لعلي اللهم الا ان يقال
انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة
على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيدا في
القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة له على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصا
بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله تعالى وتصرف هرون ونفاذ امره لو بقي
بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي فينتفي ما يبتنى عليها ويتسبب عنها وبعد اللتيا والتي
لا دلالة له على نفي امامة الائمة الثلثة قبل علي ولا استخلافه على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله لا يدل على
وفاته فيهم لان الامامة والاولى للاجماع على عدم انفصال الخلافة الى الخليفة بعد الوفاة وانما عدم
البينة والجواب انه على تقدير صحته لا يدل على انه خليفة بعده فانه دلالة قطعية مع وقوع الاجماع
على خلافه وقوله صلى الله عليه وسلم انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال
اجيب بانه خبر واحد في مقابلة الاجماع ولو صح لما خفي على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من
المحدثين سيما علي واولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة الاخرين ولانه افضل
من غيره من الائمة لما سبق وامامة المفضول مع وجود الفاضل قبيحة عقلا واجيب بمنع المقدمتين ولظهور المعجز يعني
الكرامة على يده كقلع باب خيبر وعجز عن اعادته سبعون رجلا من الاقوياء ومخاطبة الثعبان على منبر
الكوفة فسئل عنه فقال انه من حكام الجن اشكل عليه مسئلة فاجبته عنها ورفع الصخرة العظيمة
عن القليب روي انه لما توجه الى صفين مع اصحابه اصابهم عطش عظيم فامرهم ان يحفروا بقرب دير فوجدوا
صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل علي فاقتلعها ورمى بها مسافة بعيدة فظهر قليب فيه ماء فشربوا ثم اعادها
ولما رأى ذلك صاحب الدير اسلم ومحاربة الجن روي انه جماعة من الجن ارادوا وقوع الضرر
بالنبي حين مسيره الى بني المصطلق فحارب علي معهم وقتل منهم جماعة كثيرة ورد الشمس وغير
ذلك من الوقائع التي نقلت عنه وادعى الامامة فيكون صادقا يعني انه ادعى الامامة وظهر على وفق
دعواه امور خارقة للعادة فيكون صادقا في دعواه والجواب انا لا نسلم انه ادعى الامامة قبل ابي بكر ولو
سلم فلا نسلم ظهور تلك الامور في مقام التحدي اذ ان ثبت امامة علي بل بنفس على حصول غرض الدلالة
حيث ثبت امامته ضرورة فلا ينكرها ولا نقول بامامتهم ما مر ثم ذكر مطاعن لو احقها اما الدلالة
العامة فانما اشار اليه بقوله وليس غيره كذلك لانه لا يصلح للامامة غيره فتعين هو وذلك لان النبي حين لم يكن
عالما بالفضل لتكليف فلم يكن كافرا فالخلفاء من غير علي لا الائمة فانهم كانوا بالغين فكانوا كافرين وكانوا ظالما لم

لقوله

استخلفه ولم يعزله لزم ان يبقى بعده حيوة عليها ولم يلزم من ذلك الخلافة في جميع الا... اطلاقا قائل بالفرق شرح قديم تقول خلف فلان فلانا اذا كان خليفة في خلفه في قومه ومنه قوله اخلفني في قومي ... اي بعد الخطة الصغيرة او الكبيرة التي من شانها كيت وكيت ... ابا ما العفو للعبارة من الاحاطة بما والمصنف جعل موصوف اللتيا هو المحنة ... التي هو شدائد الكثرة ... الخطا بالضم الامر العظيم ... وقع في اللتيا والتي وهما اسمان من اسماء الداهية ... اي الصغيرة والامر العظيم ولا يخفى ان ارتكاب المعهود المعين ... القرآن بظاهره وجعل الاستثناء منقطعا في كلام افصح العرب من غير ضرورة محققة ... من لطف سليم جم

لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للإمامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب
إبراهيم حين طلب الإمامة لذريته وأجيب بأن غاية الأمر ثبوت التنافي بين الظلم والإمامة ولا محذور إذا
لم يجتمعا ومنها ما أشار إليه بقوله ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين مضمون الآية الكريمة هو الأمر بمتابعة المعصومين
لأن الصادقين هم المعصومون وغير علي من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فالمأمور بمتابعته إنما هو علي فيجب
منع المتقدمين ومنها ما أشار إليه بقوله ولقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم أمر بطاعة
المعصومين لأن أولي الأمر لا يكون إلا المعصومين لأن تفويض أمر المسلمين إلى غير المعصوم ممتنع عقلا وغير علي غير
معصوم بالاتفاق فالأمر بطاعته لا غير واجب فيجب منع المتقدمين ولأن الجماعة غير علي غير صالح للإمامة لظلمهم
بتقدم كفرهم هذا تكرار لما سبق آنفا فكأنه من طغيان القلم وأما المطاعن في أبي بكر فمنها أنه خالف أبو بكر
كتاب الله تعالى في منع إرث رسول الله صلى الله عليه وسلم بخبر رواه هو وهو نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة
وتخصيص الكتاب إنما يجوز بالخبر المتواتر دون الآحاد وأجيب بأن خبر الآحاد وإن كان ظني المتن فقد يكون قطعي
الدلالة فيخصص عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وإن كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق
ذلك في أصول الفقه على أن الخبر المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن دون المتواتر في إفادة كونه بمنزلة المتواتر
للسامع المجتهد أن يخصص به عام الكتاب ومنها أنه منع فاطمة عليها السلام فدك وهي قرية بخيبر مع ادعائها
النحلة لها من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالإمام ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز إلى
أولاد فاطمة وأوصت فاطمة أن لا يصلي عليها أبو بكر فدفنت ليلا فإن هذين الأمرين أعني رد
عمر بن عبد العزيز فدك إلى أولاد فاطمة ووصيتها حين احتضرت أن لا يصلي أبو بكر يدل على أنه ظلم
فاطمة والجواب لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم أن يحكم بشهادة رجل وامرأة وإن فرض عصمة المدعي إذ ليس
له الحكم بما علمه يقينا وإن لم يشهد به شاهد ومنها ما أشار إليه بقوله ولقوله أقيلوني فلست بخيركم
وعلي فيكم بيان ذلك أنه إن كان صادقا في هذا الكلام لم يصلح للإمامة وإن كان كاذبا لم يصلح أيضا
لاشتراط العصمة في الإمام ومنها ما أشار بقوله ولقوله إن لي شيطانا يعتريني يعني استعمال الشيطان
بتحريضه فإن استقمت فأعينوني وإن عصيت فجنبوني وهذا كما في المتقدم أنه إن كان صادقا لم يصلح للإمامة
وإن كان كاذبا لم يصلح أيضا لانتفاء العصمة وأجيب بأنه على تقدير صحته قصد التواضع وهضم النفس
وفيه تنبيه على أن لكل أحد شيطانا وقوله إن عصيت شرطية لا تقتضي صدقها وقوع الطرفين
ومنها ما أشار إليه بقوله ولقول عمر كانت بيعة أبي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه يعني أنها
كانت فجأة وبغتة من غير تدبر لا عن تدبر وأجيب بأن المعنى إنما كانت فجأة وبغتة ووقى الله شر
الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد إلى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة كيف يتصور منه القدح في إمامة أبي بكر مع
ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه ومنها أنه شك عند موته في استحقاقه
للإمامة حيث قال وددت أني سألت رسول الله عن هذا الأمر فيمن هو وكنا لا ننازع أهله وأجيب
بمنع صحة الخبر وعلى تقدير صحته أراد به المبالغة في طلب الحق ونفي الاحتمال البعيد ومنها أنه خالف

الرد

الرسول في الاستخلاف والرسول مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا والجواب
بانه لا نسلم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عند الاشاعرة فابا بكر واما عندنا الشيعة فعليا ومنها
انه خالف الرسول في توليته من عزله فانه ولى عمر جميع اموال المسلمين مع ان النبي عزله بعد ما ولاه امر الصدقات
والجواب بانا لا نسلم انه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا ولى احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس
من العزل في شيء وايضا لا نسلم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي مخالفة له وترك الاتباع انما المخالفة
فعل ما نهى عنه او ترك ما امر به ومنها انه خالف الرسول في التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد
امر النبي ابا بكر وعمر وعثمان في ان ينفذوا جيش اسامة وقال في مرضه الذي توفي فيه نفذوا جيش
اسامة وكان الثلاثة في جيشه في جملة من يجب عليه النفوذ معه ولم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي
لان غرضه من التنفيذ من المدينة بعد الثلاثة عنها بحيث لا يتوثبوا على الامامة بعد موت النبي ولهذا جعل
الثلاثة في الجيش ولم يجعل عليا والجواب منع صحة ذلك وتولي اسامة عليهم فهو افضل وعلي لم يول عليه
احدا وهو افضل من اسامة فيصير توليته اسامة عليهم دليلا على فضيلته عليهم ولا شك لاحد في ان عليا
افضل من اسامة فعلى ان افضل منهم هو المتعين للامامة والجواب ان توليته اسامة عليهم لو ثبت فلعله
لتمييز غير الافضلية مثل كونه اعلم بتدبير الجيش ومنها ان ابا بكر لم يول عملا في زمانه وبعثه النبي
الى مكة واعطاه سورة براءة ليقراها على الناس فنزل جبرئيل وامره ان يأخذ السورة منه وان لا
يقراها الا هو او واحد من اهله فبعث بها عليا وامره ان يأخذ منه السورة ويقراها على اهل مكة
والجواب بانا لا نسلم انه لم يول عملا في حياة النبي فانه امره على الحجيج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلوة
في مرضه وصلى خلفه وايضا لا نسلم انه عزله عن قراءة سورة براءة بل المروي انه ولاه الحج واردفه بعلي لقراءة
سورة براءة وقال لا يؤدي عني الا رجل مني وانما فعل ذلك لان عادة العرب انهم اذا اخذوا المواثيق والعهود
كان يفعل ذلك الا صاحب العهد او رجل من بني اعمامه فجرى رسول الله على ما سابق عهدهم ومنها انه لم يكن
عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار فجاءة السلمي وقد نهى النبي عن ذلك فقال لا يعذب
بالنار الا رب النار ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد له ولا ولد كما [illegible] ولما
سئل عنها فلم يقل فيها ثم قال اقول في الكلالة برأيي فان اصبت فمن الله وان اخطأت فمن الشيطان ولا
ميراث الجدة سألته جدة عن ميراثها فقال لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره
المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبي اعطاها السدس واضطرب في كثير من احكامه وكان يستفتي الصحابة
وهذا دليل واضح على قصور علمه فلم يصلح للامامة والجواب انا لا نسلم انه كان جميع احكام الشرع
حاضرا عنده على سبيل التفصيل فهو مسلم ولكن هذا ليس من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة كانوا
لم يعلموا التفصيل ولا يقدح ذلك في استحقاق الامامة وان اريد به انه لم يكن من اهل الاجتهاد
في المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها واستنباطها من مداركها فهو ممنوع وقطع يسار سارق
لعله من غلط الجلاد واصيبا البته لان اصل القطع كان بامره ويحتمل انه كان ذلك في المرة الثالثة

المقصود ... والرقت فقال القمي
فلان نكه اذا مات حق

لانه استخلف عمر بن الخطاب وقد كان
النبي لم يول عمر سوى انه بعثه في خيبر
فرجع منهزما وعلاه امر الصدقات فشكاه
العباس الى النبي فعزله واكرت الصحابة
على ابي بكر وذلك حتى قال ... وليت
علينا فظا غليظا الشيخ مطهر ... عليه الرحمة

علم ما هو اعلى اكثر الفقهاء واحراقه الفجاءة بالنار من غلطه في اجتهاده فكم مثله للمجتهدين واما
مسئلة الكلالة والجدة فليس بدعا من المجتهدين انهم يبحثون عن مدارك الاحكام ويسئلون من احاط
بها ولهذا رجع علي في بيع امهات الاولاد الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع ومنها
انه لم يحد خالدا ولا اقتص منه حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزويج بامرأته لجمالها وله
تزوج بها من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار
وانكر عمر عليه ذلك حتى قال لخالد لان وليت الامر لاقيدنك به واجيب عنه بان الامام انه وجب على خالد الحد
والقصاص فاسقط وقيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق منه الردة وتزوج بامرأته في دار الحرب لانه
من المسائل المجتهد فيها بين اهل العلم وقيل ان خالدا الرقيق قتل مالكا بل قتله بعض اصحابه خطأ لانه
امانا له وكانت زوجته مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على قدح في امامة
ابي بكر ولا على قصده الى القدح فيها بل انما انكر كما ينكر بعض المجتهدين على بعض ومنها انه دفن في بيت
رسول الله وقد نهى الله تعالى عن دخوله في حياته بغير اذن النبي واجيب بان الحجرة كانت ملكا لعائشة
وقد دفن فيها باذنها والمنع من دخول المؤمنين بيت النبي بغير اذنه حال حيوته لا يقتضي عدم دفن ابي بكر في
بيتها اذا كان ملكا للغير ومنها انه بعث الى بيت امير المؤمنين لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة
وجماعة من بني هاشم واخرجوا عليا وضربوا فاطمة عليها السلم فالقت جنينا واجيب بان تلوم علي عن
ابي بكر لم يكن من شقاق ومخالفة وانما كان لعذر وطرء وهذا التثبت به ولشدة اعتقاده كان متبعا
له في جميع الامر ونواهيه معتقدا لصلاحيته للامامة وصحة بيعته وقال خير هذه الامة بعد النبي
ابو بكر وعمر ومنها انه رد عليه الحسنان لما بويع وكان لما صعد ابو بكر المنبر بعد البيعة ليخطب
الناس جاءه الحسن والحسين عليهما السلم وقال هذا مقعد جدنا ولست له اهلا واجيب بمنع صحة الرواية
ومنها انه ندم على كشف بيت فاطمة عليها السلم وقال ليتني تركت بيت فاطمة فلم اكشفه وهذا يدل على
خطائه في ذلك واجيب عنه بانه لم يثبت الكشف عن الثقات واما مطاعن عمر فمنها انه امر برجم امرأة
حاملة واخرى مجنونة فنهاه علي وقال في الاولى ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل على حملها وقال
في الثانية ان القلم مرفوع عن المجنونة فقال عمر لولا علي لهلك عمر واجيب بانه لم يعلم الحمل والجنون وقوله
لولا علي لهلك عمر اجيب ... في البحث عن حالهما او لم ينبه على تلك الحالة لوجب ان يكون
بيانا له من الاسف على ترك المبالغة في البحث عن حالهما او امر من حالة الهلاك ومنها انه شك في موت
النبي حين قال والله ما مات محمد ولا يموت حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم ولم يسكن
الى موت النبي حتى تلا عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كأني لم اسمع هذه الآية واجيب عنه بان
في حال موت النبي لا يبعد ان يذهل عن القرآن فان تلك الحالة كانت حالة تشويش البال واضطراب الاحوال
والذهول عن الجليات والغفلة عن الواضحات حتى انه قيل ان بعض الصحابة في تلك الحالة طرء عليه الجنون
وبعضهم صار اعمى وبعضهم صار اخرس وبعضهم هام على وجهه وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على

القيام

على الغيب او في قوله كلا لو تسمع هذه الآية لانه تعالى ان منها ومثلها لكن ذهل عنها ويحتمل انه فهم
من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله تعالى ليستخلفنهم
في الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور ومنها انه قال كل الناس افقه من عمر حتى
المخدرات في الحجال لما منع من المغالاة في الصداق وقال يوما في خطبته من غالى في صداق
ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة كيف تمنعنا ما احل الله في كتابه بقوله تعالى وان آتيتم احديهن
قنطارا فقال هذا القول واجيب بانه لم ينه نهي تحريم بل نهي تنزيه على معنى انه وان كان جايزا شرعا فتركه
اولى نظرا الى امر المعاش وقوله كل الناس افقه من عمر من قبيل طريق التواضع وكسر النفس ومنها انه اعطى
ازواج النبي واقرض ومنع فاطمة واهل البيت من خمسهم ومنها انه قضى في الجد بمائة قضية ومنها
انه فضل في القسمة والعطاء المهاجرين على الانصار والانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن
ذلك في زمن النبي ومنها انه منع المتعتين فانه صعد المنبر وقال ايها الناس ثلث كن على عهد رسول الله
انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل واجيب عن
الوجوه الاربعة بان ذلك ليس مما يوجب قدحا فيه فان مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية
ليس ببدع ومنها انه حكم في الشورى بضد الصواب فانه خالف النبي حيث لم يفوض تعيين الامام الى
الناس وخالف ابا بكر حيث لم ينص على امامة واحد معين واختار الشورى وجعل الامامة في ستة نفر
واجيب بان ذلك ليس من المخالفة في شيء كما ترى ان تنصيص ابي بكر على واحد معين ليس بمخالفة
للنبي ومنها انه خرق كتاب فاطمة عليها السلام على ما ذكر من ان فاطمة عليها السلام لما طالت المنازعة
بينها وبين ابي بكر رد ابو بكر عليها فدك وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها
عن شأنها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب وخرقه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك واتفقا
على منعها من فدك واجيب بمنع صحة هذا الخبر كيف ولم يروه احد من الثقات واما مطاعن عثمان
فمنها انه ولى امور المسلمين من ظهر منه الفسق حتى احدثوا ما احدثوا فانه ولى الوليد بن عقبة وظهر
منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما اخرجه اهل
الكوفة منها وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فتظلم منه اهلها وكاتبه ان يستمر على ولايته وولى معاوية
الشام فظهر منه الفتن العظيمة واجيب بانه انما ولى من وليه لظنه انه من اهل الولاية والصلاح على
السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقيق الفسق ومعاوية كان على الشام من زمن عمر ايضا وانما
ظهر منه الفتن في زمن علي ومنها انه آثر اهله واقاربه بالاموال العظيمة وفرقها عليهم حتى نقل انه
دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار واجيب بانه لم يكن من بيت المال بل من خاصة نفسه
وتموله وثروته مشهور وايثاره اقاربه باموال الخاصة مستحسن شرعا ومنها انه حمى الحمى لنفسه من المسلمين وذلك خلاف
الشرع لان النبي جعل الناس في الماء والكلا شرعا واجيب بان الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية
والضوال وكان ذلك في زمن الشيخين ايضا الا انه زاد في عهد عثمان لازدياد شوكة الاسلام

ومنها

وسلم امير المؤمنين
علي وعثمان
وعبد الرحمن
بن عوف وطلحة
وزبير وسعد بن
ابي وقاص ثم قال
ان اجتمع اثنان
وعثمان فالقول ...
قالا وان صار ثلثة
فالقول الذين فيهم عبد الرحمن
بن عوف ... ان عليا
وعثمان ... على امروان
عبد الرحمن ... الا مر على ...
وهو عثمان ... ثم امر ...
اعناقهم ان تاخروا عن البيعة ثلثة
ايام مع انهم ... من العشرة
المبشرة بالجنة وامر بقتل من خالف
الاربعة منهم وبقتل من خالف الثلثة
الذين فيهم عبد الرحمن وهو في كل ذلك
مخالف للدين ومبتدع في شريعة سيد المرسلين
... بالتوكيد واحدة حجال الغرف
... تزين بالثياب ... الاسترة ...
حتى كان يعطي حفصة وعائشة عشرة الاف
درهم كل سنة واخذ من بيت المال ... درهم
والمنكر عليه ذلك فقال كان ... شرع
قدم ... كران كردن ... قنطار
... از زر ... بطلا ... كرينه
... از ... طلا ...
جمع كنز اللغة

والقضيب واحد القضبان اي الاغصان ... ضربة
بالقضيب ... على وجه ... من
العشق او غيره ...

الناس في هذا الامر شرع اي سواء يحرك ويسكن يستوي فيه
الواحد والاثنين والجميع ...

ومنها انه وقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا
حتى اصابه فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة والجواب ان ضرب ابن مسعود ان صح فقد قيل انه لما اراد عثمان
ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله طلب مصحفه منه فابى ذلك مع ما كان فيه
من الزيادة والنقصان ولم يرض ان يجعل موافقا لما اتفق عليه جلة الصحابة فادبه عثمان لينقاد ولا نسلم انه مات من
ذلك وضرب عمار ان صح فقد قيل انه دخل عليه واساء عليه الادب واغلظ له في القول بما لا يجوز الاجتراء بمثله على الائمة
وللائمة التاديب لجناية اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه لانه وقع من ضرب وفعل ما
جايز له كيف وان ما ذكره لازم على الشيعة حيث رووا ان عليا قتل اكثر الصحابة في حرب معاوية لاجل القتل
لمستحقه واما النفي فالطريق الاولى وضرب ابا ذر لانه قد بلغه انه كان في الشام اذا صلى الجمعة واخذ
الناس في مناقب الشيخين يقول لهم ارايتم ما احدث الناس بعدهما شيدوا البناء ولبسوا الناعم وركبوا
الخيل واكلوا الطيبات وكان يعيب باقواله الامور ويشوش الاحوال فاسند من الشام وكان اذا راى عثمان
قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فتبرم عثمان بالشكوى على ذلك وادبه وما
ذلك الا اعتدال لمن اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه ثم قال له اما ان تكف واما ان تخرج
حيث شئت فخرج الى الربذة غير منفي وبقي ما فيها ومنها انه اسقط القود عن ابن عمر ومنها انه اسقط الحد عن
الوليد مع وجوبهما عليهما اما وجوب القود على عبيد الله بن عمر فلانه قتل الهرمزان ملك الاهواز وقد اسلم بعد
اسره في فتح اهواز واما وجوب الحد على الوليد بن عقبة فلانه شرب الخمر واجيب عن الاول بانه اجتهد وراى انه لا يلزم
حكم هذا القتل لانه وقع قبل عقد الامامة وعن الثاني بانه اخر الحد ليكون على ثقة من شرب الخمر وقد قيل
ان يتيقن تفضيحه وان الامر الى علي فحده هو ومنها انه خذله الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين علي
قتله الله ولم يدفن الى ثلث بقي اما الصحابة خذلوه وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم باستحقاقه
لذلك لما ساغ لهم ما جرى نصرة سيما الخذلان وقول علي قتله الله يشعر بان قتله كان بحق وكذا دفنه الى ثلثة
ايام ليس عليه شيء عظيم عليه وما ذلك الا السكوت طريقه غير صحيح واجيب بان خذلان الصحابة
وتركهم دفنه من غير عذر لو صح لكان قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار عموما بل خصوصا
ان يرضوا بقتله ظلما فخذلوه وتركوا دفن ميت في جوارهم سيما هو فانه كان اناء الليل ساجدا وقائما
وعاكفا طول النهار وذكره اوصافا ثم رسول الله ما بشره بالجنة واثنى عليه كيف لا وقد
كان من قدرهم ونظائل العمر في نصرتهم وعملوا سابقته في الاسلام وخاتمته للخيار الاسلام الكنه لم يأذن لهم
المحاربة ولم يرض بما جاء ولو في المدافعة تجانبا عن اراقة الدماء ورضا باسباب القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن
والحسين عليهما السلام في الدفع عنه مقصرا وكان امر الله قدرا مقدورا ومنها انه لم يحضر المشاهد الثلثة
والبيعة بقوله وغاب ايضا غيبته عن بدر واحد والبيعة اي بيعة الرضوان وذلك نقص بين في حقه
والجواب بان غيبته كانت بامر النبي وكفى منقبة انه اقام يده في البيعة مقام يده وعلي افضل
الصحابة لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر واحد

وبه امتحن المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي الوليد بن عتبة ثم ربيعة ثم شيبة ثم ابن ربيعة ۴۱۰
ثم العاص بن سعيد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل
نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلاثة آلاف من الملائكة المسومين قتلوا النصف الآخر ومع ذلك
كانت الراية في يد علي وفي غزاة احد جمع له الرسول بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن
ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي فاخذ الراية غيره فقتله ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى
قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي فضربوه
بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي فنظر اليه النبي بعد افاقته وقال له اكفني
هؤلاء فهزمهم علي وكان اكثر المقتولين منه وفي يوم الاحزاب وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل
عمرو بن عبد ود وكان بطل المشركين ودعا الى البراز فامتنع عنه المسلمون وعلي يروم مبارزته والنبي يمنعه من
ذلك لينظر صنيع المسلمين فلما رأى امتناعهم اذن له وعممه بعمامته وقال الهي حين برز لمبارزته برز الايمان كله
الى الشرك كله وقال ما علا عليا فانه يرد اليه فقتله علي فقال النبي والذي نفسي بيده لعمل علي في ذلك
اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الى يوم القيامة وكان الفتح في ذلك اليوم على يد علي وقال النبي لضربة علي
خير من عبادة الثقلين وفي غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها وفتح الله تعالى على يده فان النبي حصر حصنهم
بضعة عشر يوما وكانت الراية بيد علي فاصابه رمد فسلم النبي الراية الى ابي بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين
خائفين فدفعها من الغد الى عمر ففعل مثل ذلك فقال لاسلمن الراية غدا الى رجل يحبه الله تعالى ورسوله
ويحب الله تعالى ورسوله كرار غير فرار ادعوا لي عليا فقيل به رمد فتفل في عينيه ودفع الراية اليه
فقتل مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب فعالج علي الباب واقتلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا
وظفروا فلما انصرفوا اخذه بيمينه ودحا به اذرعا وكان يغلقه عشرون رجلا وعجز المسلمون عن نقله حتى
نقله سبعون رجلا وقال علي ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية وفي غزاة حنين
وقد سار النبي في عشرة آلاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا
باجمعهم ولم يبق مع النبي سوى تسعة نفر علي والعباس وابنه الفضل وابو سفيان بن الحارث ونوفل بن الحارث
وربيعة بن الحارث وعبد الله بن الزبير وعتبة ومعتب ابنا ابي لهب فخرج ابو جرول فقتله علي فانهزم المشركون
واقبل النبي وسلم مع المسلمين فقتل علي منهم اربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك
من الوقائع المأثورة والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب السير فيكون علي افضل لقوله تعالى وفضل الله
المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما وكان اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول لانه في صغره كان
في حجره وفي كبره كان ختنا له يدخل عليه كل وقت فكثر استفادته منه لان النبي كان في غاية الحرص على ارشاده
وقد قال المفسرون في قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي وقال علي ما نسيت بعد
ذلك شيئا وقال علي علمني رسول الله الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ورجعت الصحابة اليه
في اكثر الوقائع بعد غلطهم وقال النبي اقضاكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه كالاصول

الكلامية والفروع الفقهية وعلم التفسير وعلم التصوف وعلم النحو والصرف وغيرها فان خرقة المشايخ ٢١١
تنتهي اليه وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وابو الاسود الدؤلي دون النحو بتعليمه واخبر عن نفسه
بذلك حيث قال عليه السلام لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الزبور بزبورهم
وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت من اية في بر او بحر او سهل
او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت واذا كان اعلم
يكون افضل ولقوله تعالى وانفسنا وانفسكم ليس المراد به نفسه لان احدا لا يدعو نفسه كالابن
نفسه فليس المراد به فاطمة والحسن والحسين لانهم اندرجوا في قوله تعالى ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساء
كم فلا بد ان يكون شخصا اخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين وليس غير علي بالاجماع فتعين
ان يكون عليا وهذا يدل على كونه افضل الصحابة ان دعاءه للمباهلة يدل على انه في غاية الشفقة
والمحبة لعلي واتفق المفسرون ان الرسول لم يدع للمباهلة من يحبه ويخاف عليه من العذاب لكثرة
شفقته على غيره يدل على ذلك ما اشتهر عنه من ايثار المحاويج على نفسه واهل بيته حتى انه جاع هو وعيا
له وتصدقوا باقراصهم ثلثة ايام حتى انزل الله تعالى في حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا
ويتيما واسيرا وتصدق في الصلوة بخاتمه ونزل في شانه انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان ازهد الناس بعد النبي لما تواتر من اعراضه عن
لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عني ابي
تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلثا لا رجعة فيها
فعيشك قصير وخطرك كبير واملك حقير وقال والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في
يد مجذوم وكان اخشن الناس مأكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال ابو عبد الله بن ابي رافع دخلت عليه
يوما فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا فاكل منه فقلت يا امير المؤمنين لم ختمته فقال
خفت هذين الولدين ان يلتاه بسمن او زيت وهذا شيء اختص به علي ولم يشاركه فيه غيره ولم يصل احد بعضه
وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه بجلد تارة وبليف اخرى وقلما ائتدم فان فعل فبالملح او الخل وان
ترقى فبنبات الارض فان ترقى فبلبن وكان لا ياكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر
الحيوان واعبدهم حتى روي ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النوافل وكا
نوا يستخرجون النصول من جسده وقت الصلوة لانقطاع نظره بالكلية الى الله تعالى واستغراقه في المناجاة معه
واحلمهم حتى ترك عبد الرحمن بن ملجم في داره وجواره ويعطيه العطاء مع علمه بحاله وعفى عن مروان بن الحكم
يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه ستلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وعفى عن سعيد بن
العاص وكان عدوا له غاية العداوة ولما حارب معاوية سبق اصحاب معاوية الى الشريعة ومنعوا
الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم فهزمهم وملك الشريعة فاراد اصحابه ان يفعلوا كما فعل
ويمنعوهم عن بعض الشريعة ففي حد السيف ما يغني عن ذلك فخلوهم حتى اطلقهم وهما حسب

٢١

١٢ الى اللطافة مع شدة بأس وهيبة وقال صعصعة بن صوحان كان فينا كأحدنا لين جانب وشدة
تواضع وسهولة قياد وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط للسياف الواقف على رأسه واقدمهم ايمانا يدل على
على ذلك ما رووا ان النبي قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء ولا اقرب من هذه المدة وقوله اول
اسلاما علي بن ابيطالب وما روي عن علي انه كان يقول انا اول من صلى واول من امن بالله ورسوله ولا يسبقني الى
الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فهاهنا مقدمتان احديهما انه اقدم ايمانا
من الصحابة فكان افضل منهم لقوله تعالى السابقون السابقون اولئك المقربون وروي انه قال على المنبر بمشهد من
الصحابة انا الصديق الاكبر امنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر
وافصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة وقال البلغاء ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق
واسدهم رأيا واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله ولم يحاب احدا في ذلك اصلا ولم يلتفت الى القرابة والمحبة
واحفظهم لكتاب الله العزيز فان اكثر ائمة القراءة كابي عمرو وعاصم وغيرهما يسندون قرائتهم اليه فانهم تلامذة
ابي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي واخبارا بالغيب فانه اخبر بقتل ذي الثدية لما لم يجده اصحابه بين القتلى
قال والله ما كذبت ولا كذبت فاعتبر القتلى حتى وجده وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المرأة عليها شعرات تنجذب كتفه
مع جذبها وترجع مع تركها وقال اصحابه ان اهل النهروان قد عبروا فقال لم يعبروا فاخبره مرة ثانية فقال لم يعبروا
فقال جندب بن عبد الله الازدي في نفسي لئن وجدت القوم قد عبروا لكنت اول من يقاتله فلما وصلنا النهر لم
نجدهم عبروا فقال يا اخا الازد اتبين لك الامر وخطب يدل على الاطلاع على ما في ضميره واخبر بقتل نفسه في
شهر رمضان وقيل انه قال لخالد بن عرفطة بوادي القرى انك لم تمت حتى تقود جيش ضلالة صاحب لوائه
حبيب بن حمار فقام رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك لمحب وانا حبيب قال اياك ان تحملها ولتحملها
فتدخل بها من هذا الباب واومى الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين جعل على مقدمته خالدا
وجعل حبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل واستجابة دعائه فانه لعن انسانا فعمي عن ابيات.
وظهور المعجزات عنه وقد اشرنا الى ذلك فيما تقدم واختصاصه بالقرابة والاخوة فانه لما اخى بين الصحابة
اتخذ عليا اخا لنفسه ووجوب المحبة فانه كان من اولي القربى ووجب المودة لقوله تعالى قل لا
اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى والنصرة لرسول الله يدل عليه قوله تعالى في حق النبي فان الله هو موليه وجبريل
وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي على ما صرح به المفسرون والمراد بالمولى هو الناصر ومساواة
الانبياء يدل عليه قوله من اراد ان ينظر الى ادم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى موسى
في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابيطالب اوجب مساواته للانبياء في صفاتهم والانبياء
افضل من باقي الصحابة فكان علي افضل من باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل وخبر الطائر اهدي
الى النبي طائر مشوي فقال اللهم ايتني باحب خلقك اليك حتى ياكل معي فجاء علي واكل والاحب الى الله
الافضل وخبر المنزلة وخبر الغدير وقد مر ذكرهما وغيرهما من الاخبار التي يطول ذكرها ولانتفاء
سبق كفره فانه لم يكفر بالله قط بل هو معصوم حين بلوغه كان مسلما مؤمنا بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا

جل

صعصعة بن صوحان بصادين
مهملتين مفتوحتين
السعدي
تصغير شيء
وانا ادخل
في الها والكاف
اسم شيء مذكر الا انه
اداة تعلقه من شيء
وقيل هو تصغير لشدة
بحذف النون الحي
...

۱۳۱۳ قبل بعثة النبي لكفره ولكثرة الانتفاع به في بعض المسلمين انتفاع به اكثر من انتفاعهم بغيره ول
على ذلك لكثرة غزواته وشدة نكايته وقوة شوكة الاسلام به وبوفوره بالكمالات النفسانية كالعلم والتقوى
والشجاعة وحسن الخلق والبدنية كزيادة القوة وشدة البأس والخارجية من كونه ابن عم رسول
الله وزوج البتول وابا السبطين الى غير ذلك مما لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله
واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة
عند الله تعالى بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر ودلالة الكتاب
والسنة والآثار والامارات على ذلك اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله
يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر والاتقى الاكرم لقوله تعالى
ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا لان للنبي عنده نعمة
تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ودخل في الخطاب علي
فيكون مأمورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله لابي بكر و
عمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله ما ينبغي
لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا
لكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجب له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله واين مثل
ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة
الخوف وقوله لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا
غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية
الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر
في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية
الآخر وعن عمرو بن العاص قال قلت لرسول الله اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال
ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبي رأى
ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الآثار فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله حاضر افضل امة النبي
بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس افضل بعد النبي قال ابو بكر
قلت ثم من قال عمر وخشيت ان يقول ثم من فقلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن
علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه لما قيل له ما توصي فقال ما اوصى رسول
الله فاوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم
واما الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتألف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة
وتطهير جزيرة العرب من الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حد السواد واطراف
العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح بلاد الشرق الى اقصى

خراسان

[Margin:]
بسيل
من البت المنقطعة
اللطف من الاصيبات [illegible]
[illegible] العذاب والوعيد [illegible]
[illegible] وسيجنبها يعني زود باشد كه دور
كرده شود از آتش الحديد چون مال خود را مي جويد
بدان پاكي وشكل [illegible] هيچكس را نزد او منتي ۱۲
وسيجنبها سيجنب النار الاتقى اي المؤمن يعني ابا بكر الذي يؤتي
ماله يتزكى اي يعطي اله ويطلب ان يكون عند الله زاكيا [illegible]
وما لاحد عنده من نعمة تجزى نزلت في ابي بكر وذلك انه اشترى بلال
[illegible] قال المشركون ما فعل ذلك الا ليد ونعمة كانت عنده لبلال
[illegible] لابي بكر من نعمة [illegible] بل فعل [illegible] واستحقاق
ثوابه [illegible] قوله الا ابتغاء وجه ربه الاعلى اي فعل لا فعل ابتغاء
[illegible] ولسوف يرضى اي [illegible] من [illegible]
كهول [illegible] سراسات [illegible]
[illegible] وهي الكلام والمدينة [illegible] ۱۲
[illegible] كتابه من عدم الاختلاف
بينهم [illegible] الخلافة في الاولاد ۲
۱۳۰

خوانسا وقطع بعلة العجز مثل عرشهم الرأي البين الثالث الاركان ومن ترتيب الاخرى وسبب الجمهور وانا
العقل وتقوية الضعفا ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان فتح
البلاد واصلاح الولاة الاسلام وجمع كتاب الله في مصحف واحد مع ما كان فيه من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين في
الانفاق في نصرة الدين والمهاجرين وجهزين وكونه ختنا النبي على ابنتين والاستحياء من الخشيتين ونشر
بقوله شهما الجعد فهي في الجنة وقوله الا استحي ممن تستحيي منه ملائكة السماء وقولنا فيه على الجنة من جنابه
والنقل المتواتر يدل على امامة الائمة الاثني عشر ولوجوب العصمة وانتفائها عن غيرهم ووجوب الكمال الا انهم هم صفة
الى الائمة التي بعد رسول الله اثنا عشر اولهم علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم علي بن زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم
ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي بن موسى الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه حسن العسكري
ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي صلوات الله عليهم اجمعين ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين
على من بعده ويروون عن النبي انه قال للحسين هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وعن مسروق
انه قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول له شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة قال انك لحديث
السن وان هذا شيء ما سألني عنه احد نعم عهد الينا نبينا ان يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل و
يتشبثون بانه يجب الا كمال العصمة وغير هؤلاء ليسوا معصومين اجماعا فتعين العصمة لهم والا لزم خلو
الزمان عن المعصوم وقد بينا استحالته وايضا الكمال لانا نعلم انهم افضل البرية باجمعهم موجودين في زمنهم فكانوا اعلى
فهو افضل اهل زمانه فتعين للامامة لانه يقبح عقلا تقديم المفضول على الفاضل ولا يخفى على المنصف
بعد الاطلاع على ما سبق ومحاربو علي كفرة لقوله محاربك محاربي يا علي ولا شك ان محارب رسول الله كافر وفي رواية
فسقة لان محاربة امام الحق معصية واجبة فمخالفه يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل
المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والجواب ان محارب علي يكون مخطئا ظاهرا ويكون من
الفئة الباغية ان كانت محاربته عن شبهة وكذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين والمخطئ بالاجتهاد
اما ان يكون بعد اجتهاد لا وما كان لا والا فقال انه خطأ ما لا ينتهي الى التفسيق لان المجتهد المخطئ في الاجتهاد
لا يكون فاسقا وان كان ان القتل لا شك فعده فسق وكذلك الفئة الباغية بل الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين

المقصد السادس في العالم الواحد وجميع ما يتصل بذلك حكم المثلين واحكام التماثل

التماثل اختلفوا في انه هل يمكن وجود عالم اخر مماثل لهذا العالم ام لا فذهب المليون الى الامكان وذهب بعض الاوائل
الى الامتناع واحتج المتكلمون على امكانه بان المثلين حكمهما واحد فلما كان احد المثلين
ممكنا كان الاخر ايضا ممكنا لان الامكان مثلين ما فرضناهما مثلين وقال السمعي اوليس الذي خلق السموات
والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين
انه لو وجد عالم اخر لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماثلتين لا يجتمعان بينهما الخلاء
انه لو وجد عالم اخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا العناصر الاربعة ولا يطلب امكنة عناصر هذا العالم لان
اختلاف مقتضيات الطبائع ومقتضيا لبنا وان تطلب ان يكون في الامكنة الاخر فالطبائع والجواب

[illegible]

عن الاول انا لا نسلم ان العالم كروي ولو سلم فلا نم وجوب الخلاء بينهما لم لا يجوز ان يكونا متماسين على نقطة ولو سلم فيجوز ان يكون الخلاء فيه اجتماع

انا لا نم امتناع الخلاء معقبات التطابع مقتضياتها او يجوز ان يقتضي كل في عالمه مكانا مماثلا لمكان

مماثله مثلا الارض كل عالم تقتضي مركز هذا العالم وناركل عالم تقتضي محيط هذا العالم وانما الامتناع

بما استقر الشرع في الجواز ان يكون طبايع عناصر عالم مخالفة لطبايع عناصر عالم اخر وان كانت مماثلة لها في الجسمية

لان اختلاف الطبايع عناصر العالمين في تماثلهما والى هذه الجوابين اشار بقوله ثبوت الكروية ووجوب الخلاء وامتناع

لمنقفات ممنوع واختلفوا في ان العالم هل يصح ان ينعدم ويفنى ام لا فذهب الفلاسفة الى امتناع فناء انه

بديم ما ثبت قدمه امتنع عدمه وذهب الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث ومع ذلك يمتنع الفناء وذهب الاشاعرة

وابو الحسين الى انه يجوز فناء العالم يعلم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع والمصنف اختار انه يجوز

عدمه يعلم بالعقل ووقوعه عرفنا بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن يجوز عليه العدم كما يجوز له الوجود

لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي والى هذا اشار بقوله والامكان

شرط جواز العدم اقول فيه نظر لان الممكن يجوز ان يمتنع عدمه لغيره كالقديم فانه يمتنع عدمه ولا يلزم منه انقلابه

من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع عليه العدم لذاته كان وجوبه ذاتيا وقد تقدم

بيان ذلك مستقصى في بحث ان الممكن لا يجب لذاته واما الثاني فلان الدلائل السمعية تدل على وقوع العدم مثل قوله

تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ووصفه بالاول

والاخر والاخرية في حقه تعالى انما يتحقق لو بقي بعد فناء ما سواه وهو كثير من غير ذلك من الآيات المحمولة على الكتب

غير ذلك من النصوص القطعية الدالة على هذه المعظمات ثابتة والسمع لا علينا على العدم في يصح وينبغي ذو المكلف

بالتفرق كما في قصة ابرهيم اشارة الى الجواب بحمل هذه النصوص على ان القول بوقوع العدم في القول بامتناع الا

اعادة المعدوم مستبعد فلو وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد فقرر الجواب بنفي الاشكال في غير

المكلفين فانه يجوز ان ينعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتناول العدم بتفرق الاجزاء

وبناء المعاد بجمع تلك الاجزاء وتأليفها بعد التفرق والذي يصحح هذا التأويل قصة ابرهيم فانه طلب اراءة

احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ

اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن ياتينك سعيا فاريه

انه ان احياء الموتى تأليف الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن

كذا ان قام بالجوهر ولا انتفاء الاولوية ولاستلزام انقلاب الحقائق والقسم ذهب ابو علي وابو هاشم

واتباعهما الى ان الله تعالى يخلق الفناء فيفنى به جميع الاجسام لكونه ضدا ومنافيا لها ثم قال ابو علي انه

يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحدا يكفي لافناء الكل والمصنف ابطل هذا المذهب لما

كان مشتملا على ثلثة دعاو احدها ان الفناء موجود وثانيها انه مناف لما سواه من الموجودات

وثالثها انه يفنى به الموجودات جعل ابطال كل منها جهة على حدة اما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا

فقد كان معدوما قبل والا لم يكن ما فرضناه فانيا موجودا اصلا فنقول اما ان قام بذاته فيلزم الانقلاب

عن

يكون
الا احدها
ثم ان الا اكثر اذا
كان كافرا ايما لكل شيء
يلزم اما تعذيب المطيع وتنعيم العاصي
او كون الا كثر كافرا معذبا واما لكل شيء
كونها حجا واحدا والجواب بتذكر اسلفنا
في غاية الوضوح والمتكلمين كلمات عجيبة
في هذا المقام وهو امر لا يليق بعاقل
الاشتغال بها عن
الاكتفاء
بصورة
الشريعة
العقل بظواهر
الاحكام الحس
ان جرم الارض
مقدار معدود مجموع
بالفراسخ والاميال
وعدد النفوس غير
متناه فلا يفي بحصول الا
ان الغير المتناهية معا
والجواب بعد تسليم ما ذكر
ان الهيولى قوة قابلة لامتداد
لا نهاية ذاتية يمكن لها قبول مقادير
والمقادير غير متناهية ولو
سلم فنقول بان الاخرة ليست
جهة ازمنة الدنيا فان يوما منها
بخمسين الف سنة من ايام الدنيا
وان هذه الارض غير محشورة بهذه
الصفة وان المحشورة منها صورة تتسع
الكل من الاولين والاخرين كما هو
قوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض
والسموات ويرد الى الواحد القهار وقوله
قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات
يوم معلوم السادس ان المعلوم من الكتاب والسنة
ان الجنة والنار موجودتان بالفعل والكتاب
ينطق عن الاصول المذكورة وانها من الاخرة
والمشاهد المتفلسفين يحيلون ان ذلك بقاء لاجل الاخرة
موجودتين فاين مكانهما من العالم وفي اي جهة يكونان
اما فوق المحددات فيلزم ان يكون
الامكان مكان ووراء الغاية جهة
او في داخل طبقاتها
الاجرام فيلزم
التداخل المستحيل وهذا بين مستحيل فقد
ثم جنة عرضها السموات والارض فيه الذين
لا يرون علوا فليس بموجب ابوابها الاكثر المتكلمين يحسبون عن
ذلك قد تجوز ان الله تعالى يعدم كون الجنة والنار
مخلوقتين بعد وتارة بالانشقاق السموات بعد حصولها
وليتهم اعترفوا بالعجز وقالوا الذي لا ندري اسد ورسوله اعلم
صدر الدين

٤١٦ من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي او الوجوب الذاتي لا لم يقبل الوجود واما بسبب فيعود
فيستلزم التسلسل والى هذا اشار بقوله ولاستلزامه انقلاب الحقائق او العدم واما ابطال الشق الثاني
فلانه ان كان تاما تماما لما كان يلحقه صار لا يكون ضد الجوهر وان كان تاما تماما بغيره فلا بد ان يكون
قائما بالجوهر ابدا او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير ايضا ضد الجوهر فلا يكون على التقديرين
منافيا للجوهر والى هذا المعنى اشار بقوله لانه ان كان قائما بذاته لم يكن ضدا او كذا ان كان قائما بالجوهر واما ابطال
انتفائه بالموجب فلان ذلك الموجب لم يكن من اعداد الموجب لزم ان ما يعنيه منعه من التوقف
الوجوب بل يقال هذا اولى من ذلك لما اشتهر من ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله من غير
الاولوية واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين واثباته في محل
يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة ذهب طائفة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا
انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمصنف ابطل هذا المذهب في ابطاله اثبات بقاء لا في محل يستلزم
الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين وذلك لان البقاء لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان
الاول لزم الترجيح من غير مرجح لانه يمكن ان يكون كل من الجوهرين اعني الجوهر الذي هو باق بالبقاء
والجوهر الذي هو البقاء شرطا للآخر لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا للآخر من غير عكس ترجيحا
بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطا للآخر اولى من العكس وان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانه
باعتبار ان يكون قائما بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع النقيضين
وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد الله تعالى اعدام الجوهر لم يخلق البقاء
فانتفى الجوهر وابطل المصنف ذلك المذهب بان حصول البقاء في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء
او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني وحصوله في الزمان
الثاني اما نفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه
بواسطة ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي
مع امكانه ولا يجب اعادة فواضل المكلف اختلفوا في المعاد فطائفة ذهبوا الى المعاد الجسماني و
طائفة من المحققين الى المعاد النفساني والمراد به عود الروح بعد موت البدن وخرابه ويمكن اثباته با
لبراهين العقلية واما المعاد الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه لكن يجب ان يعتقد على ما
ذكره الانبياء لانهم صادقون وذهبت طائفة الى نفيهما والمصنف احتج على وجوب المعاد بوجهين الاول ان الله تعالى
وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب
بعد الموت الا بعد العود فيجب العود ايفاء للوعد والوعيد الثاني ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي
فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما
تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا وهذا البحث مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وان
العدل واجب على الله تعالى كما هو مذهب المعتزلة والحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع اما

الروحاني

اعلم ان كل قوة من قوى النفس الفعل الا آلة تحتاج يسري من نفسه الى
البدن
فان النفس بمنزلة
طير ان ادى بلا اجنحة وريش
والبخار ماله الا القوى بالحيث
والعلية والريش لكل من الجناحين مما الكلو
والفروع لها والبدن بمنزلة البيضة التي يخرج منه
الطير فاذا انما وقت الطيران يطير بجناحيه الى السماء ويكمل
عنه كل ريش من ريشه هذا هو مثال النفس والغرض ان لكل قوة
من قوى النفس كمال يخصها ولذة والم يناسبها فكما لقوة
ويجب كل الحسية في وهم لها في الطبيعة الحسية وكما قررة
الحكماء من اثبات الغايات للطبيعة في جميع المبادي والقوى
حالة كانت اسبابا فلكل وجهة هو موليها ومن تحقق هذا
ينفتح لزوم عود الكل ولم يشتبه عليه الكت مقتضى الحكمة
والعناية بالوعد والوعيد ولزوم الجزاء على الاعمال ولكن من
لزوم المكافات في الطبيعة والمجازات امتناع وجود
ساكن في الخليقة معطل في الطبيعة وعدم سريان وان لا
ساكن في الكون وان الكل متوجه نحو الغاية المطلوبة الا
ان حشر كل احد الى ما يناسبه ويقصده فللانسان بحسبه
وللشياطين بحسبهم وللحيوانات بحسبها وللنباتات
بحسبها كما قال سبحانه يوم نحشر المتقين
الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وفي الشياطين
فوربك لنحشرنهم والشياطين وفي الحيوان قوله واذا الوحوش
حشرت والطير محشورة كل له اواب وقوله وما من دابة
في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا
في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون وفي النبات
وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت
وانبتت من كل زوج بهيج الى قوله وان الله يبعث
من في القبور وفي حق الجميع ويوم نسير الجبال وترى الارض
بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا وعرضوا على ربك
صفا وقوله انا نحن نرث الارض ومن عليها والينا يرجعون
وقوله وكلهم آتيه يوم القيمة فردا وقوله كما بدانا اول خلق
نعيده وقوله وقالوا ءاذا كنا عظاما ورفاتا ءانا
لمبعوثون خلقا جديدا قل كونوا حجارة
او حديدا او خلقا مما يكبر
في صدوركم
منه

الروح فلما تبين من ان النفس تبقى بعد خراب البدن بل بعدها سعادة وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل ٤١٧
قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما اتاهم الله
من فضله وقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستقل
العقل باثباته ولكن قد ورد في القرآن آيات كثيرة دالة على اثباته بحيث لا يقبل التأويل منها قوله تعالى من يحيي
العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا
قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه اذا كنا عظاما نخرة وقالوا ٤٠٢ بعث اذا مات
لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك
حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا
يحصى فالمعاد الجسماني من ضروريات دين محمد لانه امر ممكن اخبر به الصادق فيجب التصديق والايمان به وانما
قلنا انه ممكن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة قوله ولا يجب اعادة فواصل المكلف
اشارة الى جواب شبهة تقريرها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزء بدن الماكول
جزء بدن الاكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد في كل واحد منهما وهو ممتنع لاستحالة
ان يكون جزء واحد بعينه في ان واحد جزءا في شخصين متباينين او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الاخر
معادا بعينه وهذا مع افضائه الى الترجيح بلا مرجح يثبت مقصودنا وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان
باعيانها كما زعمتم تقرير الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى اخره لا
جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء فضل في الانسان الاكل فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى قول
المصنف ولا يجب اعادة فواصل المكلف ثم ان كان من الاجزاء الاصلية للماكول اعيد فيه والا فلا وعدم
انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق وتولد البدن من غير التوالد ... من
تولد التناهي القوى الجسمانية استبعادات احتج المنكرون للمعاد على امتناع حشر الاجساد بانه
لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون عود الروح الى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم الافلاك
وهو يوجب انخراق الافلاك وهو ممتنع وبانه يلزم تولد البدن من غير التوالد وهو عند الفلاسفة هو
ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لانها لا
يسعها لقوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماء والارض فبالضرورة يكون فوق الافلاك او خارجها
وذلك ممتنع لان الفلك المحيط بجميع الافلاك محدد للجهات ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع تأبيد
الثواب والعقاب بانه يلزم دوام الحيوة مع الاحتراق وعدم تناهي القوى الجسمانية لان دوام الثواب دائما
ودوام العقاب بالنسبة الى البعض دائما يوجب التحريكات الغير المتناهية والجواب عن هذه الوجوه
بانها استبعادات ولا امتناع في شيء مما ذكر فان الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جائزا
فكان انخراقها ايضا جائزا على ان عود الروح الى البدن في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحصول الجنة
فوق الافلاك جائز وما ذكر من تحديد الجهات فهو مسئلة فلسفية لا نسلمها ودوام الحيوة مع بقاء الاحتراق

النخرة التي تفتت من الارض ويعبر من الاحياء
ننشزها الانشاز
كونه ارتفاع بعد ارتفاع كما
نظر الى العظام كيف
ننشزها معرفة
انشاز العظام اثبات
بعضها الى موضعها وتو
ليف بعضها على بعض
صحاح نشر في البعد اي
اي نسوي
بنانه اي اصابعه التي هي اطرافه
كما كانت وان صغرت ولطفت
فكيف بكبار العظام جوامع
توالد پيدا شدن ... با اب
تولد پيدا شدن ... با اب ١٢
تولد پيدا شدن چيزي از چيزي ١٢
وجه الوجوب هو اللطف المعروف في المتعلق ١٢

ممكن والتولد ايضا ممكن كما في تولد الالم والقوة الجسمانية متناهية لا يتناهى انفعالها وكذا فعلها بواسطة ويستحق
الثواب وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والمدح وهو قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع القصد
الى الترفيع فيه بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح وهو ترك ما علم من شبث المرك ضلالا او الاخلال
به اى بالقبيح بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه يعني يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح
بفعل الواجب ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك اى يشترط في استحقاق الفاعل الثواب
بفعله ان يفعل المندوب لندبه او لوجه ندبه والضد لانه ترك قبيح اى انما يستحق فاعل ضد القبيح الثواب و
المدح اذا فعله لانه ترك قبيح والاخلال به اى بالقبيح لانه اخلال به فانما اذا فعله لانه اخلال بالقبيح
يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب او المندوب لا لما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا بهما وكذا لو ترك القبيح
او اخل به لغرض اخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب وانما يستحق الثواب والمدح بفعل الطاعة
لان الطاعة مشقة الزمها الله تعالى للمكلف وطلب المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم
والعوض لا يكون الا نفعا ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به لكان التكليف عبثا وكذا يستحق العقاب
وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده بفعل
القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف وذلك لان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق بها العقاب
فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها وهو اللطف على الله تعالى ولدلالة السمع من القرآن والاحاديث
على ان فعل القبيح والاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب ولما كان للقائل ان يقول لو كان الاخلال
بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب
وبالقبيح كان مستحقا للمدح والذم فيلزم اجتماع الاستحقاقين اى استحقاق المدح والذم في مكلف
فهو ممتنع اجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين استحقاق المدح باعتبار الاخلال
بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ذهب ابو القاسم البلخي
الى ان ايجاب هذه التكاليف وقع شكرا للنعم التي انعم بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا فبين المص
بطلانه بان ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره نعمة ثم يكلفه
ويوجب عليه شكره على تلك النعمة من غير ان يصل اليه ثواب والقبيح لا يصدر من الله تعالى فتعين ان يكون ايجاب
التكاليف لاستحقاق الثواب ولقضاء العقل به مع الجهل دليل اخر على بطلان هذا المذهب تقريره ان
العقل يقضي بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية وقضاء العقل بوجوب الشكر مع الجهل با
لتكاليف ينفي الحكم بان التكاليف الشرعية شكر اقول فيه منع ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل
المكلف به الواجب او المندوب او الاخلال به اى بالقبيح شاقا اذ المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة
فاذا انتفت انتفى الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفع الندم على فعل الطاعة
فان الطاعة مع الندم عليها عن الفاعل يمنع الندم عليها فلا فائدة في اشتراط رفعه مع انه سبب
لاستحقاق الثواب نعم رفع الندم شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط في استحقاق الثواب انتفاء

النفع

النفع العاجل اذ اصل الفعل المكلف به للوجه اي اذا وقع لوجه الوجوب او للوجوب ولوجه الندب او للندب
ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ذهب
المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن بالاهانة واختاره المصنف واحتج عليه
بانا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف فانه يستحق التعظيم والاجلال وكل من فعل الفعل
القبيح فانه يستحق الاهانة والاستخفاف ويجب دوامهما ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل الجنة
وعقاب اهل الجحيم واختاره المصنف واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب على الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية
يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب واليه اشار بقوله لاشتمالهما
على اللطف الثاني ان المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي وهما معلولا
الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام المعلول الاخر واليه اشار بقوله
ولدوام المدح والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب لو كان منقطعا
لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما لما سيأتي في هذا
البحث والى هذا اشار بقوله ولحصول نقيضهما لولاه اي يلزم بانقطاع الثواب الذي هو النفع حصول الالم
الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول نفع السرور الذي هو نقيضه ويجب خلوصهما اي خلوص
الثواب والعقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص حالا من العوض والتفضل اذ
كانا لصاحبهما وانه غير جائز والى هذا اشار بقوله والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل في بعض
حصوله اي حصول الخلوص فيهما اي في العوض والتفضل واما العقاب فلانه داخل في باب الزجر من الثواب يجب
حصوله بالطريق الاولى والى هذا اشار بقوله وهو داخل في باب الزجر ولقائل ان يقول ان الثواب لا يخلو
عن الشوب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو اعلى منه ولانه
على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى ويجب عليهم الاخلال بالقبائح وكل ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا
من الشوائب وايضا فان اهل النار يتركون القبائح فيجب ان يثابوا بتركها فلا يكون عقابهم خالصا عن شوب
من الثواب اجاب عنه فقال وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الارفع من مرتبته فلا يكون مغتما بمشاهدة من
هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة وغناهم بالثواب ينفي مشقة ترك
القبائح واهل النار ملجاؤن الى ترك القبائح فلا يثابون به فيكون عقابهم خالصا عن الشوب ويجوز
توقف الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله تعالى خاصة ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط
واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط لكان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق
النبي مثابا واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبي له معرفة
مستقلة لو لم يجز توقف الثواب على شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق النبي والاحباط باطل
لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير
على معنى ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتاخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتاخرة ونفاه

[illegible]

المحققون

عليها الاستيفا اذا وقع الرجوع عليها يكون عوض لبريه وان وقعت المعاوضة

٣٠٢

احاسبة
والجلوذ من يكون
عليها والاستقرار لها زمانا
مديدا كما قال الله تعالى وبئس مهيرو
بين ما يستهون والاستقامة على تحميع الاستحقاق
المقامات والمراتب هو الرحمن الرحيم او كبر القهار
الحديث لولا ان تذنبوا الذهب بكم وجاء بقوم يذنبون
ببعض الكاملين يدخل اهل الدنيا بما اكتسبوا بفضل الله
يعدل ويتركون فيها ما لا يحول
الالم مراد عقوبة سوار بالمدة العمر المصروف في الشرك في الذنب فاذا رجع
الا جعل لهم عنهم في الدار التي يخلدون فيها
المعدم بواحد الجميع الذي جعلوا عليهم
وما فيها من انواع الحيات والعقارب ... اهل الجنة
وشتم

المحقون وخالفنا فاحتج عليه بانه ظلم لان من اطاع وان ساوى كان اساء اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن ومن كان
احسن اكثر يكون بمنزلة من لم يسيء وان تساويا يكون مثابا من لم يصدر عنه شيء منهما وليس كذلك عند العقلا
ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفا بالوعد واجب ثم القائلون بالاحباط والتكفير اختلفوا فقال
ابو علي ان المتاخر يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله وقال ابو هاشم ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي من الاكثر
بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا وان تساويا صار كان لم يكن ومعنا هو الموازنة والمصنف ابطل
مذهب ابي هاشم بقوله لعدم الاولوية اذا كان الاخر ضعفا وحصول المتضافية مع التنافي تقريره انا لو فرضنا
انه استحق المكلف عشرة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط احد الجنسين من العقاب ليس
اولى من العكس واما ان يسقط معا وهو يستلزم المحال او لا فخلف ثم انا لو فرضنا انه
استحق عشرة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدما سقاط احدهما للاخرى ليس اولى في ما تعد
لاستحقاقه بعضه المعلوم والمتقدم غالبا وثانيا وان تقارنا زم وجود هاوب معهما معا في الانتفا عند كل واحد
منهما وجود الاخر فلو تم ... دفعه ووجدا دفعه لان العلة ... المعلول موجودا لكونها
معه ... الجمع بين المتضافين واجيب بان كل واحد من العملين يؤثر في الاستحقاق الناشي من
الاخر فيبقى من احد الاستحقاقين بقيته بحسب ... المنكر ... في التاريخ ايضا
انه ليس هاهنا تاثير وتاثر حقيقة بل معنى احباط الطاعة ... الطاعة واستحقاق الثواب ان الله
لا يثيبه عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ويرفع العقوبة على المعصية بقدرها ... الجوابين
الصورة الاولى ايضا اذا سقوط احد الجنسين ... لكن المختار يرجح احدهما
على ما قررنا مسالة الخامسة في ان العذاب والكافر مخلد ... مقطع لا يستحق الثواب ابدا
لعدم ... اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار المعاندين دائم لا ينقطع والكافر البالغ
في الاجتهاد الذي لم يصل الى الحق زعم الجاحظ والعنبري انه معذور وما جعل عليكم في الدين من حرج لانه
تعذيب مع بذله الجهد وطاقته من غير تقصير قبيح عقلا وذهب الباقون الى انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه
قبل ظهور المخالفين قالوا كفار عهد رسول الله الذين قتلوا وحكم النبي بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين
بل منهم من اعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع وختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم
للاسلام فلم يهتدوا الى الحق ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري وقوله وما جعل
عليكم في الدين من حرج خطاب على اهل الايمان الى الخارجين من الدين وكذا الطفل المشركين عند الاكثر
لعموم في العموم ولان ... ان ... سنذكره عن جماعة من المعتزلة وبعض الاشاعرة
لا يعذبون بل هم كاهل الجنة للعدل والحكمة لان تعذيبهم لا جرم ظلم واما ان عذاب صاحب الكبيرة
هو منقطع ام لا فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطائفة من المعتزلة الى انه ينقطع
المصنف واحتج عليه بان صاحب الكبيرة مستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك
ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العقاب بالمعصية فاما ان يتقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق

فترى ... سلوك ... من المحاب المحروم على ظلوم ... اهل الجنة ...

بين المتضادين لا يكون ... الا كثر ... مقاصد

او بالعكس وهو المطلوب او لم ينقطع عذابه يلزم انه اذا عبد الله مدة عمره ثم عمل كبيرة في آخر عمره ١٤٢١

لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا والسمعيات مأولة او معارضة بالعفو مخصص الكفار والسمعيات التي تمسك

المعتزلة بها في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ومن

يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يتعد حدود الله يدخله نارا خالدا فيها مأولة اما بتخصيص العموم

بالكفار او بحمل الخلود على المكث الطويل واما قوله بطلان الثواب العقاب فينبغي ان يكونا دائمين لا ينقطعان

بالعفو العقاب ومثل الكفارة والامتنان والعفو [illegible] فجاز ان سقط ولا ضرر عليه في تركه المكلف

فحسن اسقاطه ولانه احسان والسمع اتفقت الأمة على ان الله تعالى يعفو عن صغائرهم وعن الكبائر بعد التوبة

ولا يعفو عن الكفر قطعا واختلفوا في جواز العفو عن الكبائر بلا توبة فذهب جماعة من المعتزلة الى امتناعه عقلا

وبعضهم الى جوازه عقلا ونصبوا ان لا يقع عقلا او سمعا والحق على وقوعه عقلا ان العقاب حق

الله تعالى فجاز له اسقاطه وبان العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله تعالى باسقاطه وكل ما كان كذلك

فاسقاطه حسن وكل ما هو حسن فهو واقع لان العفو احسان والاحسان من الله تعالى واجب وعلى وقوعه سمعا

بالدلائل السمعية مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى يا عبادي

الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك من النصوص فان

قيل يجب حمل النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة قلنا هذا مع كونه عدولا عن الظاهر

من غير دليل مخالفة لما [illegible] المفسرين بالضرورة ما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى

ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة بإثباتها لما دونه

وكذا تعم كل واحد من العصاة فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية [illegible] وتخصيصها الخلاف

ما بالعصاة غير ظاهر بل شأن الشرك بلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه والاجماع على

الشفاعة قيل زيادة المنافع وبطلان ما [illegible] اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك

مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمن المستحق

للثواب ابطل المصنف بالشفاعة لو كانت طلب زيادة المنافع للمؤمنين لكنا شافعين للنبي لانا نطلب زيادة

المنافع له وهو مستحق للثواب والثاني باطل لان الشفيع على مرتبة من المشفوع له ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب

احتجت المعتزلة بقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى [illegible]

على ان الظالمين لا يكون لهم شفاعة [illegible] والجواب انه تعالى نفى الشفيع المطاع ونفي الشفيع

لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا والسمعيات مأولة بالكفار [illegible] وما للظالمين

من انصار وقوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فيجب حمل الجواب

ان هذه الآيات مأولة بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة على ان الآية العموم في الازمان والاحوال

سوق الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم واسم الظالم على الاطلاق هو الكافر ونفي النصرة لا يستلزم نفي

الشفاعة لانها طلب على الخضوع والنصرة [illegible] في اسقاط الحق

صرف

المطاع هو الذي يجيب الشفيع عنده وان كان لم يقبل عنه [illegible] والمجاب هو الذي يجيب [illegible]

صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني له لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ذهبت طائفة الى ان
الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار عنهم والحق عند المص صدق الشفاعة فيهما اي في
زيادة المنافع لهم وفي اسقاط المضار عنهم اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منافع او حط مضار
لقوله قدح فيه بوجه الابطال المذكور يعني لزوم كوننا شافعين للنبي ويمكن الجواب عنهما باعتبار قيد
مهمل اعني كون الشفيع اعلى من المشفوع له ثم بين ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي بقوله ادخرت
شفاعتي لاهل الكبائر من امتي والتوبة وهي الندم على المعصية في الحال والعزم على ترك مثلها في الاستقبال
والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للبيان لا للتقييد والاحتراز لان الندم على المعصية لقبحها
لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار واجبة عقلا لدفعها الضرر الذي هو العقاب او الخوف
منه ودفع الضرر واجب فيما يندفع به الضرر وايضا يكون واجبا لوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب هذا
عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين واما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى وتوبوا
الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ويجب لتحققها الندم على القبيح لقبحه والا لا تتحقق التوبة فان من ندم
على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او لغرض اخر لا يكون تائبا وخوف النار ان كان الغاية
فكذلك يعني ان كان الندم على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما
ذكر ان التوبة هو الندم لقبح المعصية لا لغرض اخر وكذلك الاخلال بالواجب فان الندم عليه انما يكون توبة اذا
كان للاخلال بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف المرض او انتقاص بماله او عرضه او لخوف النار لم يكن
توبة فلا يصح من البعض لما ذكرنا من ان الندم على فعل القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم
لانه قبيح او اخلال بالواجب لزم ان لا يصح التوبة من بعض القبائح دون بعض لانه اذا ندم من فعل قبيح دون قبيح ظهر انه
لم يندم على القبيح لقبحه بل لامر اخر يوجد في بعض دون بعض وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الى انه يصح
التوبة من قبيح دون قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك
لانه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه فلو لزم من اشتراك القبائح في القبح
عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب
ورده المص بقوله ولا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبائح لكونه
نفيا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه اثباتا يحصل باتيان واجب دون
واجب اقول فيه نظر لان الكلام في الواجبات المقصود من الشارع الاتيان بكل واحد منها على حدة كالصلوة
والصوم والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كالكفارات في
وقت اي وقت كانت والظاهر ان الامتثال لا يحصل باتيان واحد منها بل باتيان الجميع كما في ترك القبيح
من غير فرق ولو اعتقد الحسن فيه صحت التوبة اي لو اعتقد التائب في بعض القبائح الحسن صح
توبته عن قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه
وكذا المستصغر اي اذا استصغر التائب احد الفعلين واستعظم الاخر من حيث القبح اعتقد ما

يجز

البحث في التوبة وبيان تحقيق معناها وبيان كيفيته

في الصحاح نصحت [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
استغفر [illegible] في الصحاح [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الرجل [illegible] في الصحاح [illegible]
[illegible]
[illegible] دون قبيح

بالحقير لوجوده بالنسبة الى العظيم كالعكس فتاب عن العظيم دون الحقير صح توبته لانه تاب عن
القبيح لقبحه كمن قتل ولد الغير وكسر قلمه ثم تاب عن قتل الولد دون كسر القلم صح توبته والتحقيق ان
ترجيح الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه اي على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض
الآخر لانتفاء ترجيح الداعي بالنسبة اليه وان اشترك الدواعي في الندم على القبيح لقبحه ولا يلزم
من ذلك ان يكون الندم على البعض الذي تحقق فيه الترجيح لا لقبحه اذ لا يخرج الداعي بهذا الترجيح
عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه هذا كما في الدواعي الى الفعل فان الامتثال
يقع بحسب الدواعي فاذا كان داعية بعض الافعال راجحة على داعية بعض آخر اختص الفعل الذي
يكون داعيته راجحة بالوقوع وان اشترك مع غيره في الدواعي اقول لا يخفى على المتأمل ان محصل
ما ذكره من التحقيق عدم الفرق بين ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره ابو علي فاخر كلامه ينافي
اوله ولو اشترطنا الترجيح ووقوع الندم فلا يصح الندم عن بعض دون بعض مبنيا في الكلام ابي هاشم
واولاده عليهم السلام وهو ان التوبة لا يصح عن بعض دون بعض والا لزم الحكم بنفي الكفر على
التائب منه المقيم على صغيرة والذنب ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم على ترك
الفعل والرجوع وقد يفتقر الى امر زائد كتسليم النفس للحد في الشرب وفي الاخلال بالواجب اختلف
حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما ففيهما ما يبقى ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا اخل بها
فالذنب باق الى ان يؤدي ومنه ما يجب قضاؤه فاذا قضي سقط كالصوم والصلوة ومنه ما لا يبقى
ولا يقضى بل يسقط عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلوة العيد وصلوة الجنازة وان كان
الذنب في حق آدمي استتبع ايصاله الى صاحب الحق ان كان ظلما وامكن الايصال بفقد صاحب الحق
او وارثه والايصال انما يكون برد المال وتسليم النفس والعضو الى الجناية للاقتصاص او العزم
عليه مع التعذر اي تعذر الايصال بان لا يبقى صاحب الحق ولا وارثه واستتبع الارشاد ان كان
الذنب اضلالا وليس ذلك الذي ذكرنا من تسليم النفس واداء الواجب وقضائه وايصال الحق الى صاحبه
او العزم عليه وغير ذلك جزء من التوبة بل واجب آخر خارج عن التوبة فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة
فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت
توبته في حق الله وكان منعه القصاص من مستحقه معصية مجددة يستدعي توبة اخرى ولا يقدح في التوبة
عن القتل ويجب الاعتذار عن المغتاب مع بلوغه اي اذا كان الذنب الذي يتعلق بحق الادمي لا
غيبة وجب على المغتاب الاعتذار ممن اغتابه ان بلغ الاغتياب اليه لانه اوصل اليه ضررا من الغم بسبب الاغتياب
فوجب عليه الاعتذار عنه ولا يجب تفصيل ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه افحش وان لم يبلغ اليه
لا يلزم الاعتذار لانه لو اوصل اليه بسبب الاغتياب غما لكن يجب فيه كلا النعتين التوبة لانه خالف فيه
نهيه تعالى حيث قال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه وفي
ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على التائب الندم على التفصيل ان كان

يعلم

علم القبائح مفصلا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب عليه التفصيل فيما علم مفصلا وفي الكلام فيه
اشكال لانا لا نجد لا يحصل الندم على كل قبيح بعينه وان لم يذكره مفصلا وفي وجوب التجديد ايضا بحث
قال بعض المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم
١٢ عليها كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار وفي المصنف اشكال لانا لا نم انه لو لم يندم
عليها اذا ذكرها لكان مشتهيا لها اذ ربما يعرض عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها ولا ابتهاج بها ولذلك
للمعلول مع العلة اي فيه ايضا اشكال لانه اذا صدرت العلة عن المكلف وجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا
رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلولة له يجب الندم على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال لان لا نجد لا
يحصل الندم على الرمي وكذا في سقوط العقاب بها فيه ايضا اشكال اذ ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على الله
ان يسقط العقاب بالتوبة وقد قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التدارك
فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه فيسقط ذنبه بالضرورة واعترض بانه من اساء الى غيره وهتك
حرمته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل هو مخير ان شاء عفى وان شاء جازاه
والعقاب يسقطها لا بكثرة ثوابها اختلفوا في سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند
اكثرهم بنفس التوبة وان كان المعتزلة احتج عليه بانه لو كان بكثرة الثواب لما وجب محبطة بل الثواب لكنها
قد تقع والى هذا اشار بقوله لانها تقع محبطة ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتأخرة
عنها اذ اسقط عقابها كسائر الطاعات التي يسقط العقوبة بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب
من المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب والى هذا اشار بقوله ولولاه لانتفى الفرق بين التقديم
٥ والتأخير ولما اختص التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان كثرة الثواب لا يكون على
التسوية والى هذا اشار بقوله ولا الاختصاص اي لولاه لانتفى الاختصاص واحتج الاخرون بانه لو كان بنفس
التوبة لسقط بتوبة العاصي عند معاينة النار وسائر المضار الاخروية بقوله ولا تقبل في الاخرة لانتفاء الشرط
فان ندم العاصي عند المعاينة ليس لقبحها وعذاب القبر ثابت لامكانه وتواتر السمع بوقوع عذاب القبر
للكافر والفاسق مما اتفق عليه السلف لانه قبل ظهور الخلاف وانما اتفق عليه اكثر بعدهم وانكره ضرار
بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتأخرين من المعتزلة وللمثبتين انه امر ممكن اخبر الصادق اما امكانه فظاهر واما
الصادق فلقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد
العذاب عطف في هذه الاية عذاب القيمة على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره
وقبل قيام الساعة فهو في القبر ولقوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى الحيوتين
ليس الا في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالعذاب فيه وللاحاديث المتواترة المعنى كقوله القبر روضة من رياض
الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روي انه مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان في كبير بل لان احدهما
كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة وكقوله استنزهوا من البول فان عامة عذاب
القبر منه وكقوله في حق سعد بن معاذ انه ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها اضلاعه على غيره

فلانه

هو من كل من ثبت ونور بصيرة باقية في الدنيا
راه مشتوما بانواع العيوب والسيئات
مثل الشهوة والغضب والحرد
والحسد والكبر والرياء
والعجب والبخل
[illegible]
لا تزال [illegible]
[illegible]
عنها [illegible]
الناس محجوب [illegible]
[illegible]
كشف الغطاء [illegible]
في قبره [illegible]
[illegible] موافقة
[illegible]
والحيات [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] وسلم
فهذا عذاب القبر ان كان شقيا
ان كان سعيدا [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] في الدنيا [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
وهو عذاب القبر وان كانت سعيدة [illegible]
وصورة [illegible] كسائر [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

ذلك من الاحاديث الصحاح واحتج المنكرون بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى
ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين والجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة وضمير فيها للجنة اي لا يذوق
اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة فيه الا
على انتفاء موتة اخرى بعد المسألة وقبل دخول الجنة واما قوله تعالى الا الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم
موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى في الجنة الموت لكنه لا يمكن ٢ لذاقوا
بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم يكن مخالفة للمعقول
فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تاويلها او صرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه الاحتجاج بها ودليل
مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد منه احياء
ولا مسائلة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكلته السباع والطيور وتفرق
اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق وتفرق اجزاؤه المتلاشية في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا
وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسائلته وعذابه ضرورة وقد يجاب الاصحاب في التقصي عن هذا
فقال القاضي واتباعه في حق المصلوب لا بعد في الاحياء والمسائلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب
السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي جبرئيل وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عليهم
واما الصورتان الاخريان فانا التمسك فيهما مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا فلا
يبعد في ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلافا للعادة فخوارق العادة غير
ممتنعة في مقدور الله تعالى وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة
دل السمع على ثبوتها فانها نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيجب التصديق بها
اما الميزان فقد قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في
عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب اكثر المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان
وشاهين وعمادا عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا
الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولهذا
ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع
والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العقل واجيب بانه توزن صحائف الاعمال
وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل
لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد لاظهار الجلالة وعظم الامر فيه وعظم المقام واما الصراط
فقد ورد في الحديث الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والاخرون ادق
من الشعر واحد من السيف ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على
ما قال الله تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم
انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة فقط

قالوا

علم ان كل مكلف
يرى يوم الاخرة كامل
مقدارات حسناته وسيئاته وبعضا
جامع كل دقيق وجليل من الاعتقاد في كتاب
لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ووجدوا
ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا
والحساب عبارة
عن تجميع
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
بكلمة في لحظة
[illegible] حسناتهم
وسيئاتهم وهو سريع
الحاسبين [illegible]
[illegible] مقدار عمله [illegible]
[illegible] يعبر عنه بالميزان وان لم
[illegible] وميزان العلوم والاعمال
موازين الاجرام والاثقال
[illegible] وميزان [illegible]
وميزان الارتفاعات [illegible]
الاصطرلاب وميزان الدوائر [illegible]
وهو البركار وميزان الاعمدة [illegible]
وميزان الخطوط وهو المسطر وغيره من الموازين
كالعروض للشعر [illegible]
والعقل [illegible] وبالجملة ميزان كل شيء يكون
من جنسه [illegible]
[illegible]

قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله
تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما
وقيل الاعمال الردية التي يسئل عنها ويؤاخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها
والجواب ان امكان العبور كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق
على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كا
لجواد ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما الحساب فقد قال الله تعالى ان الله
سريع الحساب وقال النبي عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما تطاير الكتب فقد قال الله
تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج
له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا واتفق اكثر على ان الجنة والنار مخلوقتان الان والمعارضون متاولون
جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الان خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي
عبد الجبار وغيرهما حيث زعموا انهما انما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة ادم وحوا واسكانهما
الجنة ثم اخراجهما عنها بالاكل من الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة
وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين
والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها الثاني الايات الصريحة في ذلك كقوله
تعالى ولقد رءاه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت
للذين امنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين وفي النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين
وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب
الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بلا قرينة وتمسك المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما
قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما والنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما
من اية الهلاك جمعا بين الادلة وبحمل الهلاك على غير الفناء على ما قيل ان المراد بهلاك كل شيء انه
هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فيتصور الهالك في حال الوجود وبان الدوام المجمع عليه
هو انه لا انقطاع لبقائهما ولذاتها لو هلكتا لحظة يسيرة على العكس ما نعتقده كما في دوام اكلها
فانه على التجدد والانقطاع وهذا لا ينافي فنائهما لحظة الثالث انه تعالى قال في وصف الجنة
عرضها عرض السموات والارض وهذا لا يتصور الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل
الاجسام واجيب بان المراد عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها عرضهما بعينه
لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما موجودا
والاخر معدوما وللتصريح في اية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذه على ذلك كما يقال
ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله والايمان في اللغة هو التصديق مطلقا قال الله تعالى حكاية عن اخوة

البحث في ان الجنة والنار مخلوقتان

يوصف بها انت مؤمن لنا اي مصدق فيما حدثنا به فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث
اي تصدق واما في الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا
فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقال الكرامية هو كلمتا
الشهادة وقال قوم انه اعمال الجوارح وبه قال الخوارج والعلاف وعبد الجبار الا انه الطاعات
باسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفروضة
من الافعال والتروك دون النوافل وقال المحدثون وبعض السلف كابن مجاهد انه تصديق بالجنان
واقرار باللسان وعمل بالاركان وقالت طائفة هو التصديق مع كلمتي الشهادة ويروى هذا عن ابي حنيفة
ولعل هذا هو مراد المصنف حيث قال تصديق بالقلب وباللسان ولا يكفي الاول يعني التصديق بالقلب
وحده ليس ايمانا لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفسي
وهو التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان وانهما
متقابلان ولا يكفي الثاني يعني الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا ولقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت في
هاتين الايتين التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق اللساني فقط
وللاشاعرة الايات الدالة على ان محل الايمان القلب نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما
يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومن ذلك الايات الدالة على الختم والطبع على
القلوب وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منه ويؤيده دعاء
النبي [illegible] لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه
ولما [illegible] ان من التصديق لا فعل القلب انما التصديق
[illegible] والاذعان [illegible] يكون منقولا عن معنى التصديق وكان على الشارع
ان يبين النقل [illegible] كما بين [illegible] الصلوة والزكوة وامثالها [illegible] لاشتهارها
بل كان [illegible] فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث
كما هو [illegible] الايمان خارجة عن الايمان لانه جاء الايمان مقرونا بالعمل
الصالح معطوفا هو عليه في عدة مواضع من الكتاب نحو الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن
يؤمن بالله ويعمل صالحا والظاهر ان الشيء لا يعطف على نفسه وايضا قد قرن الايمان مع وجود
ضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال
والظاهر ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه والكفر عدم الايمان عما من شانه
وهذا معنى عدم تصديق النبي في [illegible] ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه
في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي ليشمل الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب
والى هذا اشار بقوله اما مع الضد او بدونه يعني ان عدم الايمان اعم من ان يكون مقارنا

لضد

الضد للإيمان وهو التكذيب ولا يكون منافيا لضد الإيمان بأن يخلو عن كلا الضدين وقد
الإمام الرازي بأن من جملة ما جاء به النبي أن تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه
وفي ذلك ضعيف لظهور المنع فإن قيل من استخف بالشرع أو الشارع أو ألقى المصحف في القاذورات
أو شد الزنار بالاختيار كافر إجماعا وإن كان مصدقا للنبي في جميع ما جاء به فيلزم أن لا يكون حد
الإيمان مانعا ولا حد الكفر جامعا وإن جعلت ترك المأمور به وارتكاب المنهي عنه علامة
التكذيب عدم التصديق لم يكن حد الإيمان جامعا لخروج غير الكفر من الفسق عنه ولا حد
الكفر مانعا لدخوله فيه قلنا لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الإيمان مع تلك الأمور التي
هي كفر فإنا نجوز أن يجعل بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه
وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها لا
كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك إلى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من
الدليل وتفاصيله في كتب الفروع والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الإيمان والنفاق
إظهار الإيمان وإخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حده فيه خلافا للمعتزلة في مرتكب الكبيرة
فإنه عندهم لا مؤمن ولا كافر بل هو منزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف وهو الحمل على الطاعة
سواء كان بالقول أو بالفعل واجب وكذا النهي عن المنكر وهو المنع من فعل المعاصي قولا
أو فعلا واجب والأمر بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب ثم اختلفوا في وجوب
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أنه بحسب الشرع أو بحسب العقل فذهب الجبائي وابنه إلى وجوبهما
عقلا وذهب الأشاعرة إلى وجوبهما شرعا واختاره المص فقال إنهما واجبان سمعا والدليل
عليه الإجماع فإن القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه بأسنانه لا عقلا فقد اتفق الكل
على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون
عن المنكر والأمر ظاهر في الوجوب والسنة كقوله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن
الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم توعد على ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
وهو دليل الوجوب وإلا أي فإن لم يجبا شرعا بل وجبا عقلا لزم ما هو خلاف الواقع أو الإخلال
بحكمة الله تعالى واللازم ظاهر الفساد بيان الملازمة أنهما لو وجبا عقلا لوجب على الله تعالى لأن كل ما
عقلا فهو واجب على من حصل في حقه وجه الوجوب ولو كانا واجبين عليه تعالى فإن كان فاعلا لهما وجب وقوع
المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وإن كان تاركا لهما يلزم الإخلال بحكمة الله تعالى لأنه تعالى
أخل بالواجب العقلي وشرطهما علم فاعلهما بالوجه أي شرط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
أن يكون فاعلهما عالما بأن ما يأمره به معروف وأن ما ينهى عنه منكر وأن ذلك ليس من المسائل
الاجتهادية التي اختلف فيها وانتفاء الأمر المأمور والناهي المنهي وتجويز التأثير أي الشرط
الآخر أن يجوز في ظنه تأثير أمره ونهيه وانتفاء مضرتهما إلى المعصوم فإذا ظن أنهما يفضيان

الی المعصوم لا یجب علیه والشرط الاخر تجویز انتفاء المفسدة ای یظن انه لا مفسدة لا
ما بالنسبة الیه الی بعض اخوانه اذ لو انتفی هذا الظن لا وجوب علیه ویجب ان لا یتجسس عن
احوال الناس للکتاب والسنة اما الکتاب فقوله تعالی ولا تجسسوا وقوله تعالی ان الذین
یحبون ان تشیع الفاحشة فی الذین امنوا الآیة فانه یدل علی حرمة السعی فی اظهار الفاحشة
ولا شک ان التجسس سعی فی اظهارها واما السنة فقوله من تتبع عورة اخیه وضع الله عورته
ومن وضع الله عورته فضحه علی رؤس اشهاد الاولین والاخرین وقوله من ابتلی بشیء
من هذه القاذورات فلیسترها بستر الله تعالی وایضا قد علم من سیرته انه کان لا یتجسس عن
المنکرات بل یسترها ویکره اظهارها ثم انه فرض کفایة لا فرض عین فاذا قام به قوم سقط
عن الاخرین واذا ظن کل طائفة انه لم یقم به الاخرون اثم الکل بترکه هذا اخر ما تیسر
لنا من شرح تجرید الکلام والحمد لله للتوفیق علی الاتمام

جعله ذخرا لنا الی یوم الدین انه موفق

معین قد وقع الفراغ من تسویده

فی سنة ١٣٠ علی ید اقل الناس

محمد ابراهیم
[illegible]

بحسب خواهش
اقل الحاج ملا اسمعیل
کتابفروش خلف مرحوم [illegible]
ما احوز ملا لطف الله شبستری
الاصل التبریزی المسکن در دار
السلطنه تبریز در دار الطباعه
بسعی و اهتمام فرزند ارجمند
مشهدی محمد علی تمام شد
او بتاریخ ماه [illegible]
[illegible]
انطباع